This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

UC-NRLF
$B 193 455

ENRY PAYOT,
BOOKSELLER,
Washington St.
San Francisco.

UNIVERSITY OF CALIFORNIA.
GIFT OF
F. L. A. PIOCHE.
1871.
Rom. Cath.
a
Accessions No. 17310 Shelf No.

LA RÉVOLUTION

ET

L'ÉGLISE

Bruxelles.—Typ. A. Lacroix, Verboeckhoven et Cie, Boulev. de Waterloo, 42.

F. ARNAUD (DE L'ARIÉGE)

LA RÉVOLUTION

ET

L'ÉGLISE

TOME PREMIER

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

BIBLIOTHÈQUE DE F. A. Roche SAN FRANCISCO

PARIS

LIBRAIRIE INTERNATIONALE

15, BOULEVARD MONTMARTRE, 15

A. LACROIX, VERBOECKHOVEN ET Cie, ÉDITEURS

A BRUXELLES, A LEIPZIG ET A LIVOURNE

1869

Tous droits de traduction et de reproduction réservés

BX1530
A7
v.1

INTRODUCTION

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

I

La révolution est le développement logique de cette force émancipatrice qui anime, féconde, met en mouvement tous les germes de progrès au sein des générations humaines et dirige la marche ascensionnelle des peuples civilisés vers un même idéal, digne de leurs aspirations les plus hautes : idéal de liberté et de justice qui a son expression suprême dans la France de 89.

A ce titre, *Révolution française* et *Civilisation moderne*, sont aujourd'hui deux termes synonymes.

Longtemps l'Église, cette grande institution qui, pendant des siècles, a occupé la scène de l'histoire, jusqu'à l'envahir tout entière, a été considérée comme l'instrument capital et providentiel de la civilisation. Investie par la confiance des peuples de la tutelle de leurs intérêts temporels, en même temps qu'elle était la régulatrice de leur foi religieuse, elle présidait, au nom de l'Évangile, aux transformations politiques des sociétés. Aux yeux de tous, l'avéne-

ment du Christ, séparant le monde en deux ères distinctes, marquait le point de départ d'une nouvelle genèse de l'humanité, et dans sa doctrine se trouvait la source de tous les progrès ; affranchir les âmes en vue de leurs destinées éternelles, c'était par surcroît les affranchir en vue de leurs destinées terrestres ; rendre le monde chrétien, c'était le civiliser.

L'état des sociétés ainsi en voie de s'émanciper et de se renouveler, s'appelait la *civilisation chrétienne;* et l'Église, son symbole inaliénable à la main, dirigeait de haut ce mouvement, tout en en modérant le cours.

Aussi flexible dans ses rapports avec les choses du temps qu'immuable dans sa doctrine religieuse, elle avait su s'associer successivement à tous les régimes politiques : se mêlant d'abord, sans altérer son idéal divin, à l'empire en dissolution, soufflant l'esprit de vie sur ces ruines et sur cette fange, évoquant de ce chaos les rudiments de nouvelles formations nationales, aidant ces sociétés renaissantes à prendre une première fixité dans la forme féodale, puis se faisant l'auxiliaire et l'inspiratrice de la royauté dans son œuvre d'unification, enfin, constituant dans l'Italie, en avance de plusieurs siècles, la commune républicaine et chrétienne, comme pour montrer l'étonnante élasticité de son organisme externe et l'inépuisable fécondité de son principe.

Les peuples chrétiens ne s'y trompèrent point ; l'expansion indéfinie de leur vie temporelle, bien loin de les détacher de l'Église, doublait leur foi en elle, et y joignait un sentiment de reconnaissance filiale.

Si l'Église fût toujours restée fidèle à son œuvre

civilisatrice des premiers siècles ; si, alliée constante des classes déshéritées, et expression vivante de la justice, au lieu d'épouser la cause des pouvoirs dominateurs, elle eût secondé le mouvement démocratique des sociétés, on peut croire que la plupart des mémorables événements qui se sont réalisés avec le caractère d'une révolte contre son autorité morale : schismes divers, Réforme au seizième siècle, n'eussent gardé que les traits par lesquels ils répondaient à quelqu'un des intérêts légitimes de l'humanité ; et quand s'accomplit le plus grand de tous ces événements, le mouvement de 89, la France n'eût peut-être pas donné le douloureux spectacle de ses profonds déchirements. L'Église et la puissance nouvelle, se souvenant de leur commune origine, unies par leurs communes aspirations, auraient combiné leurs efforts, l'une pour bénir la Révolution et en purifier les tendances, l'autre pour en caractériser l'esprit et en compléter les conquêtes.

Mais ce n'était pas impunément que le clergé avait associé ses intérêts à ceux des princes et que de longues traditions d'intolérance et d'absolutisme avaient succédé aux antiques traditions libérales. Au jour des revendications populaires, le clergé ne sut que trembler pour ses priviléges ; et les peuples, le voyant ligué avec leurs ennemis, séparèrent leur cause de la sienne.

Alors s'est engagée entre la Révolution et l'Église une lutte à jamais déplorable ; chaque jour l'hostilité s'est plus vivement accusée, soit dans les affirmations doctrinales, soit dans les actes. Et cette scission persistante a produit un tel trouble dans les

esprits et une telle confusion dans les idées, que déjà l'opinion s'habitue à considérer ces deux mots : *Révolution* et *Catholicisme* comme des termes contradictoires.

II

D'où vient ce prétendu divorce? Pourquoi l'Église semble-t-elle avoir perdu " ce discernement des besoins de son époque et cette puissance de rajeunissement qui lui ont valu pendant dix-huit siècles sa longévité sans exemple „ ? (1) Quelque déviation radicale se serait-elle opérée dans la marche de l'humanité? Le grand mouvement de la civilisation aurait-il subitement changé son cours? Ne pourrait-on pas le supposer quand cette Église, qui a été l'initiatrice de tous les progrès, s'est arrêtée tout à coup, n'ayant plus que des anathèmes à lancer contre le monde moderne?

Il est temps que les chefs de l'Église y songent. La France est surtout et veut rester la France de 89. Lui laisser croire qu'on représente un droit social opposé à ce droit social de 89, des principes inconciliables avec ces principes, ce ne serait pas seulement faire divorce avec la Révolution, ce serait faire divorce avec la France. La France catholique a certes des racines profondes dans son histoire nationale; et sa fidélité à ses traditions religieuses, malgré la politique rétrograde de ses pasteurs, en

M. Vitet. *Revue des Deux Mondes*, du 1er février 1867, pag. 691.

est le merveilleux et éclatant témoignage. Elle a aussi l'instinct que cet antagonisme repose sur un immense malentendu.

Mais ce n'est pas sans danger qu'on laisse indéfiniment la conscience publique troublée et indécise sur des intérêts aussi graves. Déjà vous n'avez que trop aliéné la portion libérale, active, vivante du pays. Et nous n'entendons pas parler, qu'on nous comprenne bien, de ces esprits violents, excessifs, anarchiques, dont toute la doctrine est, au fond, la révolte de l'homme contre Dieu, l'abolition de toute discipline morale et la négation de tout pouvoir social. Que ceux-là soient les ennemis irréconciliables du christianisme et que l'Église ne cesse pas de condamner leurs aberrations, c'est dans l'ordre; mais qu'on ait l'air d'envelopper dans de communs anathèmes, grâce à de vagues et générales formules, et les théories subversives et les plus légitimes conquêtes de la Révolution, c'est là qu'est l'injustice en même temps que le danger.

Que ceux qui poussent l'Église dans cette voie de réaction le sachent bien, il ne s'agit plus de tendances confuses et d'impatiences désordonnées, où l'incrédulité religieuse se mêlait si bien au besoin de réformer l'ordre politique, que le clergé pouvait s'y méprendre; il s'agit de principes politiques qui se définissent nettement, d'un droit social nouveau qui prend possession du monde entier, après avoir eu sa première manifestation en France; ce n'est plus le rêve de quelques utopistes, c'est un fait et un fait indestructible.

Telle est donc la situation : la Révolution s'affir-

mant, se formulant, devenant le fond commun de toutes les nations civilisées. L'Église protestant avec une persévérance désespérante. Cet antagonisme a déjà produit des effets désastreux; il en prépare, nous le craignons, d'incalculables.

III

Depuis trois siècles que s'est accusée cette scission entre l'Église se faisant la complaisante servile des gouvernements absolutistes pour assurer sa propre domination, et la société laïque prenant conscience de son droit, les peuples que vous anathématisiez parce qu'ils voulaient se faire libres, n'ont cessé de marcher et de grandir. Ceux que votre influence retenait dans le vieil ordre politique sont restés comme frappés d'impuissance.

Qu'avez-vous fait de l'Autriche? N'avez-vous pas votre part de responsabilité dans l'écroulement soudain de cet empire que l'on supposait indestructible par l'effet de cette imposante unité qui faisait de ses institutions et de ses croyances un système indivisible? La veille encore de son grand désastre, n'aviez-vous pas cru en consolider les fortes assises en renouvelant par un concordat le pacte antilibéral entre l'autel et le trône?

Qu'avez-vous fait de l'Italie, de cette Italie où il semble que la nature ait voulu accumuler tous les dons et toutes les aptitudes de la race humaine, et les peuples de toute la terre apporter le tribut de leurs puissances intellectuelles et morales? La morcelant en mille pièces, pour vous y ménager un

trône, vous avez rendu stériles ses grands siècles, les plus splendides de l'histoire, vous l'avez livrée en proie à l'étranger, vous avez laissé s'enraciner dans son sein la plaie hideuse du brigandage; ce berceau de la civilisation est devenu entre vos mains *la terre des morts;* et lorsque enfin l'Italie sort de son sépulcre, au lieu de lui dire, comme le Christ à Lazare : lève-toi et marche, vous condamnez sa renaissance.

Qu'avez-vous fait de l'Espagne? A la voir, depuis trois siècles, s'usant dans d'incessantes et stériles agitations, poursuivant, elle aussi, l'idéal de liberté de tous les peuples modernes, essayant de le saisir et lui donnant, dès 1812, une formule digne de servir à tous de modèle, puis s'affaissant et tombant au rang des puissances de second ordre, eût-on reconnu cette forte race, indomptable sous la longue domination étrangère, si démocratiquement souveraine dans ses antiques *Fueros*, aussi puissante par le rayonnement de sa pensée sur les deux mondes que par l'éclat de ses gloires nationales, cette race enfin qui, un moment, avait tenu le sceptre de l'Europe chrétienne? Sous la terreur de vos bûchers et sous l'action, plus délétère encore, de votre casuistique et de vos superstitions, on aurait pu croire cette grande nation frappée au cœur, si sa vitalité impérissable ne se fût manifestée à toute heure par des crises convulsives.

Avec tous les éléments de prospérité matérielle et de grandeur morale, ces nations sont tombées dans tous les genres de décadence; et celles qui, honteuses de leur infériorité relative, veulent enfin se relever et reprendre leur place au milieu des peuples

civilisés, doivent s'arracher à cette action paralysante du clergé, et braver à leur tour les foudres de la cour romaine. Chaque pas de ces peuples vers la liberté est l'objet de nouvelles protestations. Tout événement qui appelle au centre de la catholicité un concours d'évêques, reproduit ce double et triste spectacle : l'anathème lancé contre les tendances modernes; un nouvel effort de la cour pontificale pour concentrer dans ses mains toute autorité dogmatique; le regret non dissimulé de l'ancienne domination théocratique de la papauté, et l'espoir qu'un jour ce régime reprendra possession du monde.

IV

Ainsi, non seulement l'Église ne dirige plus les destinées des peuples, mais elle se pose devant eux comme une digue. Partout où la Révolution s'affirme, surgit la même question : Pour marcher, faut-il rompre avec l'Église? Il en résulte, dans le réveil de tous les peuples, un malaise, des troubles intimes, des crises violentes, des découragements momentanés, crises, découragements, malentendus, rappelant, avec des nuances diverses, les phases qui ont caractérisé la Révolution française.

Aucune question, on peut le dire, n'offre un intérêt plus présent et plus universel. Toutes les autres questions semblent suspendues tant que celle-là n'est pas résolue; quelques efforts qui aient été faits pour l'élucider, l'aveuglement persistant de la cour romaine d'un côté, les préventions des libéraux de l'autre, prouvent trop que la confusion y règne plus

que jamais, soit quant au fait, soit quant aux doctrines.

En fait, malgré les travaux considérables et remarquables qui ont été publiés sur la Révolution française, le nœud du conflit entre le clergé et les pouvoirs révolutionnaires ne nous paraît pas avoir été assez nettement précisé et défini.

En théorie, qu'y a-t-il au fond de ce conflit entre la société temporelle et l'Église ? Est-ce un malentendu ? Est-ce une incompatibilité radicale ? aux yeux d'un très grand nombre, le doute est loin d'être dissipé.

V

La Révolution française, à la voir superficiellement, dans ses causes immédiates, dans l'esprit du dix-huitième siècle qui l'a préparée, apparaît comme une révolution essentiellement antireligieuse. « Parmi les passions qui sont nées de cette révolution, dit M. de Tocqueville, la première allumée et la dernière éteinte a été la passion antireligieuse (1). »

Mais, qu'on pénètre plus avant, afin de saisir le sens profond que voilent les agitations passionnées et les orages de la surface, ce qui avait semblé d'abord d'une importance capitale, prend, malgré sa persistance, les proportions d'un fait accessoire, le caractère d'un incident. « Il est facile aujourd'hui de se convaincre que la guerre aux religions n'était

(1) De Tocqueville. *L'Ancien Régime et la Révolution*, pag. 31.

qu'un incident de cette grande révolution, un trait saillant et pourtant fugitif de sa physionomie, un produit passager des idées, des passions, des faits particuliers qui l'ont précédée et préparée, et non son génie propre (1). „

On peut dire de l'Église ce que l'éminent publiciste a dit de la Révolution : A prendre l'Église, telle qu'elle se montre dans les actes du parti qui la domine, couvrant de son autorité les régimes antilibéraux de la vieille Europe, et réprouvant le nouveau droit social, qui ne verrait là le trait caractéristique de son génie propre? Et pourtant, cette hostilité, si ardente, si persistante qu'elle soit depuis des siècles, n'est en réalité que le produit d'idées, de passions, de faits particuliers, secondaires, étrangers en soi à l'essence de l'institution catholique.

Mais, tout en admettant le caractère purement incidentel de cette hostilité réciproque, pour que cette hostilité se soit accusée avec un tel éclat, au point de dominer toute la période révolutionnaire et de devenir, par les conséquences qu'elle a fait naître, comme la pierre d'achoppement du monde nouveau, il faut que les causes qui l'ont préparée aient des racines bien profondes dans l'histoire des sociétés chrétiennes. Il est donc d'un intérêt capital de rechercher ces causes, d'en préciser la nature et la portée, c'est à dire de saisir, à mesure que l'idée chrétienne prend possession du monde et que l'Église entre en rapport avec les pouvoirs humains,

(1) De Tocqueville. *L'Ancien Régime et la Révolution*, pag. 31.

les éléments étrangers qui se sont superposés à l'institution catholique et qui en ont altéré l'esprit.

Une fois ces éléments écartés par une critique impartiale, il apparaîtra clairement que ce qui reste, dans l'Église et dans la Révolution, sous l'antagonisme apparent de leurs formules, c'est un fond commun de principes et d'aspirations qui les rattachent à une même origine, au même esprit libéral et social, l'esprit de la civilisation chrétienne.

Et alors on aura la raison de certaines analogies, aperçues par quelques esprits pénétrants, mais vaguement comprises.

VI

On a remarqué dans la Révolution française un caractère d'universalité, et M. Tocqueville dit fort bien que, sous ce rapport, cette révolution ne peut être comparée qu'à une révolution religieuse. Mais ce n'est pas assez dire ; il faut ajouter que c'est à la révolution chrétienne seule que ce caractère d'universalité la fait ressembler. Le Christ seul, à la place des antiques religions nationales, a fondé la religion universelle : rapprochant les âmes par les côtés communs à tous les hommes, par ce qu'il y a d'essentiel dans la nature humaine, il les a toutes unies en Dieu.

La Révolution française a fait quelque chose d'analogue : dans le citoyen elle a vu l'homme ; non plus ce personnage conventionnel et artificiellement classé par la constitution de son pays, mais l'être social, l'homme, dans ses droits natifs et ina-

liénables. « Elle a formé, au dessus de toutes les nationalités particulières, une patrie intellectuelle commune dont les hommes de toutes les nations ont pu devenir citoyens (1). »

Ce qui frappe M. de Tocqueville, c'est moins de voir dans la Révolution française ce caractère d'impersonnalité qui la rend universelle, que de trouver chez les divers peuples du monde des conditions communes qui les disposent à accueillir et à s'assimiler les principes de cette révolution. « Le plus extraordinaire, dit-il, n'est pas que la Révolution française ait employé les procédés qu'on lui a vu mettre en œuvre et conçu les idées qu'elle a produites : la grande nouveauté est que tant de peuples fussent arrivés à ce point que de tels procédés pussent être efficacement employés et de telles maximes facilement admises (2). »

La raison de ce fait si extraordinaire, et si inintelligible au premier abord, est tout simplement que tous les peuples avaient subi l'influence incessante et latente du christianisme. Dans le fond de leur civilisation commune s'était accomplie la révolution évangélique. Elle y avait créé les mêmes aspirations, inconscientes en partie, mais indomptables.

La Révolution française leur donnait tout à coup une formule vivante, chez un peuple prenant possession de lui-même dans l'idée supérieure de la liberté chrétienne. Elle était le verbe de la révolution sociale de l'Évangile.

(1) De Tocqueville. *L'Ancien Régime et la Révolution*, pag. 39.

(2) Idem, *ibid.*, pag. 44.

Voilà pourquoi tous les peuples de l'univers tressaillirent et se levèrent à cette voix, comme ils s'étaient levés à la voix du Christ. Voilà pourquoi cette révolution fut universelle comme la révolution religieuse du Christ, et avec les mêmes caractères.

Voilà pourquoi le monde assiste chaque jour à des spectacles inattendus : des peuples qu'on croyait écrasés sous le double despotisme de gouvernements absolutistes et d'un sacerdoce complice, secouant tout à coup la lèpre des préjugés, des superstitions et du fanatisme, et se trouvant comme par miracle à l'unisson du droit moderne. C'est l'Italie; c'est l'Autriche; c'est l'Espagne; trois peuples qu'on croyait morts, parce que catholiques. Et chez tous retentit le même cri : liberté.

C'est que, sous les intérêts étroits et égoïstes du clergé officiel, ne cessaient pas de germer et de fructifier les principes indestructibles du droit évangélique, gravés et gardés dans la conscience nationale. Quand le moule d'emprunt a éclaté, ce sont ces principes chrétiens qui ont été le mot d'ordre de la Révolution, comme ils l'avaient été dans la France de 89 : Révolution universelle, parce qu'elle est la révolution chrétienne réalisée dans le droit social.

VII

Mais il est un point qui rapproche encore davantage, si c'est possible, la Révolution française de la révolution chrétienne, c'est que l'idée qui domine dans l'une et dans l'autre, et qui les caractérise essentiellement, est une idée d'émancipation. C'est surtout

par sa vertu libératrice que la Révolution française est l'*expression sociale* de la révolution chrétienne : L'être humain reconstitué dans la plénitude de ses droits et de sa dignité devant l'État, comme il l'avait été par le Christ devant Dieu.

Ainsi contemplés dans leur source commune, ces deux grands événements, au lieu de se contredire, se complètent mutuellement, et s'éclairent l'un par l'autre : la Révolution française est manifestement la réalisation pratique de la *méthode révolutionnaire* théoriquement posée et magistralement inaugurée par le Christ, fondateur de la société universelle des esprits.

Chose étrange, et qui montre combien la confusion règne en ces matières, c'est par le point qui rapproche le plus intimement ces deux révolutions, qu'on les a crues le plus radicalement séparées et inconciliables. Le génie propre de la Révolution est, en effet, d'avoir fondé la liberté religieuse en séparant le spirituel du temporel ; c'est ce qui lui a donné l'apparence d'une révolution antireligieuse, d'une révolte de l'homme contre Dieu, quand c'était une révolution purement libérale, la plus profondément pénétrée du respect de l'âme humaine, et par conséquent la plus religieuse dans le sens supérieur de l'idée émancipatrice chrétienne.

C'est par une confusion inverse, et aussi inintelligente, qu'on a pris le Christ, traçant le premier cette ligne de démarcation entre l'ordre religieux et l'ordre politique, pour un mystique indifférent aux choses de la terre, quand il n'avait voulu que poser le principe capital de l'incompétence politique du sacerdoce.

Dans ces rapprochements et ces analogies se trouve, croyons-nous, la clef de toute l'histoire du monde moderne. Ils mettent en lumière le rapport de filiation qui unit, à travers les siècles, la France de 89 à l'œuvre messianique. Mais ils montrent en même temps que cette identité d'origine, et même ce rapport de filiation, bien loin de supposer l'ordre religieux et l'ordre politique confondus, en impliquent nécessairement la distinction. Là est vraiment le trait caractéristique de la méthode révolutionnaire commune au christianisme et à la révolution française.

Aussi, quelque tristesse que nous causent les présents malentendus et les préventions injustes, est-ce avec confiance que nous attendons l'inévitable et définitive réconciliation des deux idées prétendues ennemies. La voie où marche le monde nous apparaît, à travers les troubles de la surface, si droite, si sûre, sous la double impulsion des deux forces civilisatrices ! On y suit si visiblement l'action de ces forces, se développant en deux mouvements parallèles, respectivement indépendants, mais moralement solidaires, et, dans leur plus haute portée, double expression de la même méthode révolutionnaire fondée par le Christ !

Cette vue distincte nous soutient. Plusieurs déjà, qui étaient nos compagnons de route parmi les plus chers, se sont lassés de l'attente, indignés des résistances opiniâtres et injustes ; à leur tour, croyant que le divorce était irrévocable et qu'il fallait opter entre les deux puissances, ils se sont séparés de l'unité catholique ; et la plupart, entraînés par la

logique de leur première rupture, après avoir quitté l'Église, ont bientôt quitté le Christ au nom de la libre pensée et de la raison affranchie.

Nos convictions n'en sont point ébranlées : indépendance de la pensée; droit de la raison dans l'être intelligent et libre; droit social dans les groupes nationaux ; marche ascendante des sociétés humaines par la progressive réalisation de la justice distributive; toutes ces choses, patrimoine indestructible de l'humanité, nous persistons à en voir la souveraine revendication dans la révolution chrétienne.

Descartes, établissant les titres et la puissance de l'être pensant, mais déterminant les limites de son domaine, consomme dans l'ordre des idées l'œuvre émancipatrice du Christ.

La Révolution française la consomme à son tour dans l'ordre des faits sociaux, en donnant pour limites à la souveraineté nationale reconquise, les droits supérieurs et la dignité inviolable de la personne humaine.

VIII

Plus que jamais nous persistons à croire qu'on cherchera vainement hors de la synthèse chrétienne la cause génératrice de nos modernes révolutions. Cette vérité, que nous n'avons cessé d'affirmer depuis bien des années, et particulièrement dans notre livre l'*Italie*, où nous avons tâché de donner les formules les plus nettes du rôle de l'élément religieux dans nos sociétés démocratiques, cette vérité, nous avons cru devoir la remettre en lumière à l'ap-

proche du concile œcuménique convoqué par le chef de l'Église.

Il ne faut pas se le dissimuler, le moment choisi pour la reprise de ces solennelles assemblées du monde chrétien, est peu rassurant pour la cause de la liberté. Si la doctrine purement religieuse n'a rien à craindre des circonstances, il n'en est pas de même des questions accessoires, qui n'appartiennent pas à la compétence directe de l'Église, mais qui intéressent néanmoins les sociétés chrétiennes. Les conditions de toute nature qui ont précédé et qui accompagnent ces réunions, le milieu politique où ont vécu ces prélats et ces docteurs venus de tous les points du monde, les impressions, les préférences, les préjugés qu'ils en rapportent, ont une influence inévitable, et souvent décisive, sur les délibérations. Il y a donc lieu de se préoccuper des suites possibles de cette épreuve.

Or, les circonstances sont très défavorables. Le parti antilibéral et théocratique a fait d'immenses progrès dans les rangs du clergé, et il compte remporter sa dernière et double victoire : victoire au profit de l'absolutisme pontifical ; victoire au profit de la réaction politique. Ce parti si puissant a pour lui de longues traditions qui ont fait passer certaines doctrines à l'état de préjugés dans l'Église ; il a pour lui les habitudes invétérées des confusions de compétence, qui courbent les esprits croyants, quand Rome a parlé, quel que soit l'objet de ses affirmations ; il a pour lui enfin et surtout les intérêts temporels qui se défendent avec acharnement.

Rien n'est plus funeste à un corps quel qu'il soit,

que de sortir des limites de son domaine. Jamais il ne met le pied dans un ordre qui n'est pas le sien, sans fausser l'esprit de sa propre destination. C'est la pente de toute association d'hommes, parce que c'est la pente de l'esprit humain, essentiellement envahisseur; et c'est la plus dangereuse. Elle est dangereuse surtout pour une société dont le but est d'unir les âmes en vue de leurs destinées immortelles, et qui, prétendant emprunter ses pratiques et ses sanctions à l'ordre temporel, s'y crée par des empiétements successifs une situation privilégiée. Si ces alliances, au début, peuvent rendre plus facile et plus efficace son action civilisatrice, c'est toujours aux dépens de sa vie supérieure et essentielle.

Cela suffit pour expliquer l'amoindrissement moral, les aberrations politiques et les fautes du clergé catholique, dès qu'il a voulu s'emparer des choses temporelles. Il ne faut pas s'étonner que ces éléments, étrangers au culte, aient eu le double effet : d'introduire dans les pratiques de l'Église un formalisme désastreux pour les âmes, et de voiler aux yeux du clergé l'esprit *social* de l'Évangile. Il ne faut pas s'étonner que ce clergé dominateur et formaliste en soit arrivé à un tel degré d'aveuglement, que c'est en dehors de lui et contre lui que le monde moderne, foncièrement chrétien, demande les applications sociales de l'idée messianique. C'est son châtiment, en même temps que sa leçon, qu'il n'ait plus reconnu, dans le droit universellement acclamé, les principes mêmes du droit chrétien, c'est à dire son patrimoine.

IX

Faut-il cependant désespérer de la sagesse et des lumières de la grande famille chrétienne, solennellement interrogée devant la révolution libérale triomphante? Plusieurs peuvent sourire à l'idée de ces manifestations qui leur rappellent les croyances naïves et les illusions d'un autre âge. Ce ne sera pas sans recueillement que les peuples attendront cette haute parole des conciles qui fut l'oracle de tant de générations. Les chefs de l'Église peuvent faire de cette parole l'événement capital du siècle, en consacrant, dans sa conclusion finale, comme ils la consacrèrent à sa source, la loi civilisatrice de progrès et de liberté.

Sans se nourrir d'illusions, on ne doit pas oublier avec quel soin se préparent et se mûrissent les actes des conciles. Sans doute, on y a vu des délibérations agitées ; plus d'une fois des théories bizarres s'y sont produites, et des passions violentes y ont éclaté. Mais quand il s'agit de prendre une decision, de formuler des doctrines, dans le domaine qui appartient à l'Église, de *définir*, en un mot, rien n'égale la prudence des Pères et les précautions qui sont prises pour atteindre le degré de précision et de clarté désirables.

Il ne faut pas s'imaginer que le futur concile s'en tiendra aux formules vagues et aux anathèmes indéterminés qu'on trouve, même dans les encycliques et les syllabus. Il n'approuvera ou ne rejettera que

les principes qui auront été préalablement et nettement définis. En supposant, ce qui serait déjà une immense faute, que les préventions invétérées et les alarmes persistantes fassent hésiter encore devant une adhésion formelle et sympathique au droit nouveau, tout au moins s'abstiendra-t-on, nous en sommes couvaincu, de ces vagues désignations de *civilisation moderne*, de *libéralisme*, de *socialisme*, de *révolution;* et plutôt que de troubler les consciences en ayant l'air de résoudre, par ces formules indécises, des questions qui sont hors de la compétence de l'Église, on se renfermera dans une prudente réserve, se gardant ainsi d'engager l'avenir.

Mais plus encore que sur la sagesse des prélats, nous comptons sur la force des choses, et sur les leçons providentielles qui semblent s'accumuler pour vaincre l'opiniâtre résistance du clergé. On dirait que les événements se précipitent pour envelopper les Pères du concile dans une atmosphère de liberté; on dirait que l'esprit moderne se hâte de prendre possession du monde, pour bien établir que quiconque, désormais, voudra vivre, respirer, se développer dans la plénitude de ses facultés et de sa mission, devra se régénérer dans cet esprit de liberté. L'Église pourrait-elle condamner comme un *délire* cette civilisation qui s'affirme par toutes les voix de l'univers chrétien? Comment la cour pontificale ne verrait-elle pas que c'est l'esprit du Christ qui triomphe?

Hier encore, on lui montrait comme un appui inébranlable, et au besoin comme un refuge, ces empires qui s'écroulent avec une sorte d'émulation hâtive.

Quand ce fut le tour de l'Autriche, les défenseurs du passé regardèrent, consternés, mais non convertis. L'Espagne leur restait : par elle, le doigt de Dieu pouvait relever ces ruines et restaurer l'édifice théocratique. Et déjà l'Espagne du passé n'est plus ; d'un seul coup l'esprit de liberté a mis ce grand peuple à l'unisson des peuples les plus libres.

X

Ces leçons ne peuvent être perdues. Ce serait se condamner à l'impuissance, que de faire entendre à ces peuples, unis dans le même idéal démocratique, une autre parole qu'une parole de liberté.

" Le monde, dit le pape, dans sa lettre de convocation aux dissidents, ne jouira jamais d'une paix véritable tant qu'on n'aura pas formé un seul troupeau sous la conduite d'un seul pasteur. „ C'était le rêve de Leibnitz et de Bossuet d'opérer la réconciliation de toutes les Églises chrétiennes dans une large conception de l'unité spirituelle. Rêve chimérique alors, le principe de liberté n'étant compris par personne. " C'est sur le terrain de la liberté, disions-nous en 1860, que doit se réaliser cette grande pacification rêvée par Bossuet, mais qu'il ne pouvait accomplir sur la base antichrétienne des religions de l'État, de l'intolérance et du fanatisme (1). „

Un concile, désormais, ne peut avoir qu'un but, digne des hautes aspirations des peuples, digne du

(1) *La Papauté temporelle et la Nationalité italienne*, pag. 41.

passé glorieux de l'Église civilisatrice, c'est de saisir dans la conscience universelle, pour l'acclamer et le consacrer, le vœu qui résume toutes les tendances généreuses du siècle : la pacification du monde chrétien dans l'esprit de liberté et de charité. Hors de cette vue supérieure, la grande voix des conciles, devant laquelle, autrefois, tout nuage se dissipait, ne servirait qu'à rendre plus sombre encore notre ciel déjà si troublé et si chargé de tempêtes.

L'état perplexe de l'opinion et l'attente anxieuse des chrétiens font à l'épiscopat catholique des devoirs d'une gravité exceptionnelle. Nous avons le ferme espoir que, le moment venu de les accomplir, devant les hommes et devant Dieu, les Pères du concile, retrempés dans la méditation du livre immortel dont ils ont la garde, écarteront les préjugés de caste ou de parti, les injustes préventions, les défiances pusillanimes. Ce voile tombé, le droit moderne leur apparaîtra irréprochable, dans la lumière de la loi du Christ. En proclamant, comme aux premiers siècles, cette loi de liberté, ils seront à la fois les ministres traditionnels de l'émancipateur des âmes, et les représentants du monde temporel transformé.

Ainsi, cette manifestation, dont l'esprit de parti voudrait faire le dernier mot du vieux droit théocratique, sera l'éclatante expression de la Révolution libérale.

Elle sera par cela même l'inauguration d'une phase de rajeunissement dans l'Église. Se dépouiller de ce que le temps a mis en elle d'artificiel, répudier les moyens barbares empruntés à la politique humaine, rompre avec les Césars pour reconquérir le cœur

des peuples, retourner enfin à la simplicité, à la sainteté, à la liberté des premiers âges, ce n'est ni se démentir, ni abdiquer; c'est prouver la fécondité souveraine de son esprit et son impérissable vitalité.

PREMIÈRE PARTIE

RÉSUMÉ HISTORIQUE. — ROLE DU CLERGÉ FRANÇAIS ET DE LA COUR ROMAINE EN FACE DE LA SOCIÉTÉ MODERNE

CHAPITRE PREMIER

L'ÉGLISE EN FACE DE LA PREMIÈRE RÉVOLUTION

Depuis que la papauté est devenue une puissance temporelle, ses intérêts politiques, intimement liés à ceux des gouvernements monarchiques de la vieille Europe, lui ont entièrement fait perdre de vue le côté libéral du christianisme qui avait fait de l'Église catholique, dans les premiers siècles, un merveilleux instrument de civilisation. Désormais, par un renversement inouï de toute l'économie de la rénovation évangélique, tous les intérêts conservateurs et toutes les passions rétrogrades, se groupant autour du trône pontifical, en ont fait le principal moyen de résistance au mouvement progressif des sociétés modernes.

Dans tous les pays catholiques, le clergé, en possession de nombreux avantages temporels, et jouant un rôle politique considérable, était d'autant plus disposé à seconder cette attitude antilibérale de la papauté, qu'en paraissant agir pour conserver l'unité de l'Église et l'intégrité de la doctrine, il sauvegardait avant tout ses priviléges et ses immenses richesses. En France particulièrement, une solidarité étroite s'était établie entre le clergé et ce régime monarchique, qui avait fini par absorber tous les pouvoirs réels dans la personne du monarque.

Le principe de la religion de l'État n'était pas resté une lettre morte; à tous les degrés de l'échelle sociale, le prêtre avait sa part d'action politique : dans les paroisses, il était dépositaire des actes de l'état civil; par l'acte de naissance, qui se confondait avec celui de baptême, il était maître du citoyen à son entrée dans la vie; il le tenait sous sa tutelle en le suivant avec une autorité exclusive et jalouse dans toutes les écoles du royaume; il s'assurait de sa fidélité à l'orthodoxie au moment où, par le mariage, il fondait une nouvelle famille. La mort même ne mettait pas fin à cet inévitable contrôle, l'héritage continuant la personne du défunt. Ce n'était pas encore assez; le clergé, non content de n'admettre aux fonctions publiques que ceux dont la foi était hors de doute, ne put tolérer la seule présence des dissidents; il obtint de son idole,

Louis XIV, la révocation de l'édit de Nantes; et alors s'accomplit cette grande iniquité, l'expulsion des protestants.

Quant à la position temporelle du haut clergé, indépendamment de ses immenses possessions territoriales, de ses bénéfices, de ses immunités et des revenus considérables que lui procurait la dîme sur le produit de toutes les terres, il formait le premier corps politique de l'État, et les évêques marchaient de pair avec les plus grandes familles de la noblesse.

Ce n'était pas, du reste, sans compensation que la puissance séculière comblait ainsi de faveurs les ministres de la religion officielle. Ceux-ci le lui rendaient avec usure, en mettant de toute façon leur autorité sur les âmes au service des magistrats civils. Sans compter l'intervention personnelle et directe du prêtre dans les principaux actes de la vie du citoyen, les évêques, par leurs *monitoires* (1), se faisaient les

(1) On appelait *monitoire* un acte épiscopal publié dans la forme des mandements, et enjoignant aux fidèles, sous peine d'excommunication, de révéler tout ce qui était à leur connaissance au sujet de personnes poursuivies pour un crime ou délit quelconque par les magistrats civils. Ces monitoires étaient publiés à la requête du procureur général du roi « complaignant à Dieu et à la sainte Église. » Voici un modèle de monitoire, publié dans toutes les paroisses de Paris, le 11 décembre 1661, au sujet de quelques malversations de gens de finances : « Officialis Parisiensis, omnibus parrochis vicariis et presbyteris nobis subditis, salutem in Domino.

auxiliaires de la justice temporelle; par la menace des peines canoniques, ils facilitaient les investigations de la police et assuraient l'exécution des sentences criminelles. C'était là surtout, dans ce concert des sanctions religieuses

Nous vous mandons bien et diligemment admonester par notre autorité, sous peine d'excommunication, par trois dimanches consécutifs, aux prosnes de vos églises, comme à présent par la teneur des présentes, *à la requeste de monsieur le procureur général du roi, en la chambre de justice, établie pour la recherche et punition des malversations commises au fait des finances, et suivant l'arrêt de ladite chambre*, du neuvième du présent mois de décembre, Nous admonestons tous ceux et celles qui savent et connaissent les lieux où se sont retirés aucuns particuliers intéressés dans les fermes, receptes, traittez et affaires de finances du roi, qui se sont absentés depuis la publication de la déclaration du roi du 2 du présent mois; les personnes qui leur donnent retraite et leur administrent les choses nécessaires; savent et connaissent en quels lieux lesdits particuliers intéressés dans les affaires de finances du roi, qui se sont absentés, ont fait transporter leurs effets, ès-mains desquelles personnes ils ont déposé leurs papiers, deniers comptants et meubles précieux; quels contrats, obligations, promesses, cédules et billets ils ont passés, depuis trois mois, de quels noms ils se sont servis, et généralement quelles personnes ont contribué pour divertir, cacher et recéler leurs effets, et quels notaires ont reçu tant lesdits contrats que les reconnaissances et contrelettres qui leur ont été délivrées. » Voir également *Lettres monitoires* de l'archevêché de Paris, du 16 mars 1851, au sujet de « déprédations faites sur les vaisseaux étrangers, dissipations de finances, transport de deniers hors du royaume, empêchements à la paix, etc... »; *Lettres monitoires* du 21 décembre 1651, relatives à la recherche d'un individu auquel la rentrée dans le royaume était inter-

et des sanctions humaines, que se consommait l'alliance de l'Église et de l'État; on y voyait en exercice cette solidarité étroite qui, faisant une même cause de l'ordre religieux et de l'ordre civil, confondait, en une même action préven-

dite, ainsi qu'à tous les membres de sa famille, et qu'on supposait avoir des intelligences en France et se disposer à y rentrer à main armée; un monitoire publié à Paris en mars 1716. On trouve un monitoire du 9 juillet 1763, intitulé : *Monitoire important*, concernant une affaire de grossesse feinte et de supposition d'enfant, qui fit beaucoup de bruit à cette époque. — Il en était de même dans tous les évêchés du royaume. Ainsi un monitoire de l'officialité de Rouen, du 7 janvier 1641, porte : « Censures ecclésiastiques pour avoir révélation de l'assassinat commis devant l'église de Notre-Dame de Rouen, ensemble des vols et autres crimes des auteurs d'iceux, etc. » —Quelquefois les monitoires étaient plus généraux; au lieu d'avoir pour objet la recherche d'un criminel en particulier, ils se rapportaient à tous les crimes qui pouvaient être commis dans un diocèse. Certains monitoires enfin étaient affichés en même temps dans tous les diocèses de province. La forme était la même. Des exemplaires des monitoires que nous citons sont conservés à la Bibliothèque impériale.—Les évêques et les curés n'étaient-ils pas ainsi réellement transformés en agents de la puissance séculière? On pense bien que ce concours était surtout utilisé par les princes au sujet des *crimes d'Etat*. Or s'imagine-t-on le redoutable parti qu'ils en pouvaient tirer contre ceux dont les opinions ou les prétentions leur faisaient ombrage? Le premier empire essaya de rétablir cet usage fort commode des monitoires, par un décret du 10 décembre 1806, au moins pour la recherche des crimes les plus graves; mais les mœurs nouvelles ne pouvaient plus admettre ce système de délations commandées par le prêtre comme un devoir de conscience.

tive et répressive, tous les moyens dont disposaient les deux puissances.

Assurément, l'Église de France, sous le nom d'Église gallicane, s'est honorée et justement illustrée en défendant avec persévérance les droits de la société laïque contre les prétentions théocratiques de la cour pontificale, aussi bien que l'autorité spirituelle des évêques contre l'omnipotence du chef de l'Église. L'indépendance des pouvoirs humains fut par elle fermement assise sur le principe de saint Paul que *tout pouvoir vient de Dieu*, et cette indépendance reçut sa plus solennelle consécration dans la fameuse déclaration de 1682. Mais ce côté glorieux du rôle de l'Église de France ne doit pas faire oublier que ces libertés gallicanes se traduisaient en priviléges temporels de toute nature pour les évêques; et que ces prélats, ainsi associés directement et intimement à la cause du roi et de l'ordre monarchique, finirent à la longue par n'être plus que des hommes politiques, et, la plupart, des courtisans.

Priviléges de l'Église gallicane; possession par le clergé séculier et régulier d'une grande partie du sol; participation de l'épiscopat aux affaires publiques comme grand corps de l'État; concours des évêques comme auxiliaires de la justice nationale; intervention du bas clergé dans tous les actes de la vie privée et de la vie publique des citoyens; droit de dîme; exemption

pour les domaines ecclésiastiques de toute charge publique : tout cela réuni avait fait de l'autel et du trône de France un même système indivisible et indissoluble; système formulé dogmatiquement par les plus illustres représentants de l'Église et de la monarchie, magistralement établi par Bossuet dans son important ouvrage : *La Politique, tirée de l'Écriture sainte.*

Ce régime politico-religieux divinisait en quelque sorte la souveraineté temporelle dans la personne royale, et concentrait tout pouvoir religieux dans les mains d'un clergé puissant, chargé à la fois de défendre l'orthodoxie au nom de l'unité de l'Église universelle et au nom de l'unité de l'État et de sa stabilité. Les diverses parties de l'édifice étaient si bien soudées entre elles, qu'il était difficile à quiconque rêvait de réformes et de transformations, de distinguer ce qu'il y avait à détruire et ce qu'il y avait à conserver.

Le clergé défendant sa position temporelle, ses priviléges politiques et tout l'ensemble du vieux droit national avec la même ardeur et la même opiniâtreté qu'il en mettait à défendre les dogmes essentiels de la religion, les adversaires s'habituèrent à confondre aussi les uns et les autres dans leurs anathèmes. Quelques-uns même, finissant par se persuader que l'attachement si profond du clergé à ce régime politique tenait au principe même de l'institution catho-

lique, en vinrent à diriger leurs plus violentes attaques contre cette religion; ils se figuraient ainsi saper les iniquités sociales, par leur base principale. Ce fut l'œuvre des philosophes du dix-huitième siècle et particulièrement des encyclopédistes.

Il se produisit donc ce phénomène étrange, que le corps sacerdotal, gardien de la pureté de cette doctrine qui était la vraie source de tous les progrès sociaux, en faisait par son aveuglement politique une lettre stérile; et que les amis du progrès, tout en puisant à pleines mains à cette source, et se faisant ainsi les apôtres des principes évangéliques, combattaient cette Église qui les leur avait conservés et apportés intacts à travers les siècles de barbarie. Il devait en résulter de déplorables malentendus dans l'opinion publique, et de violents conflits, au moment de ces grandes crises qu'allait traverser la France nouvelle. On peut dire que ce divorce de la portion vivante et active des jeunes générations avec cette Église, dont tout le passé était associé aux traditions de la nationalité française, ne contribua pas peu à compliquer le mouvement révolutionnaire et à lui donner ce caractère d'exaspération qui a marqué ses phases les plus violentes.

§ 1er. — L'Église en face de la Constituante.

Cependant, quand la lutte, en 1789, passa de la théorie dans les faits, la Révolution, sur ce terrain pratique, eut l'instinct qu'il fallait compter avec cette religion qui était au fond de toute la civilisation moderne. Tenter de la détruire, comme l'avaient rêvé les philosophes du dix-huitième siècle, c'était à la fois tenter l'impossible et se créer des difficultés inextricables. A ce moment des héroïques revendications, les passions antireligieuses étaient si loin d'avoir pénétré dans les masses, que le premier mouvement des vainqueurs de la Bastille, le 14 juillet, fut de gravir processionnellement et pieusement la montagne Sainte-Geneviève, afin de mettre leur première conquête et toute l'œuvre révolutionnaire sous la protection de la patronne de Paris. Chez ces populations naïves, l'impatience de réformer les abus, aussi bien ceux du clergé que ceux de la société laïque, n'ébranlait pas leur vieille foi traditionnelle.

Aussi tous les vrais hommes d'État de la Constituante pensèrent-ils que le plus sage parti, c'était de tâcher de faire tourner l'Église en instrument de liberté, autant qu'elle avait été, dans les derniers siècles, entre les mains des princes, un instrument de despotisme. Mais comment s'y prendre pour mettre le clergé, jus-

que-là si hostile aux idées de progrès, à l'unisson de l'esprit nouveau? Comment dissiper en un jour les préventions invétérées des deux partis contraires? Comment substituer, sans s'aliéner le clergé, le principe de la liberté religieuse et de l'égalité civile des cultes au principe jusque-là incontesté de la religion de l'État? Comment enfin persuader à cette Église, objet de si vives attaques, qu'au fond il n'y avait rien d'antichrétien dans les tendances de la Révolution?

La difficulté était d'autant plus grande, que le premier acte de la Constituante, en supprimant l'ordre des évêques comme corps politique privilégié et en absorbant l'épiscopat dans la masse des députés de la nation, avait marqué au début le caractère radical de l'œuvre qu'elle était chargée d'accomplir. Puis, poussée à la fois par le génie même de la Révolution et par la nécessité de se procurer des ressources, l'assemblée avait si résolûment porté la main aux immunités temporelles du clergé et à ses richesses, qu'il eût fallu à l'épiscopat des vertus surhumaines pour voir un acte de justice providentielle dans cet immense dépouillement.

Sans doute l'histoire ne doit pas oublier que, dans la mémorable nuit du 4 août 1789, heure sublime où se montrèrent dans tout leur éclat les plus nobles instincts de la nature humaine, le clergé rivalisa avec la noblesse et le tiers de générosité et de dévoûment à la patrie. Ce

n'était pas assez de voter d'enthousiasme et d'un seul coup l'abolition de tous les droits féodaux. Il y eut parmi le clergé une émulation de sacrifices : l'un demande qu'on retourne à l'ancien droit canonique sur la pluralité des bénéfices; un autre veut qu'on abroge le droit d'annate de Rome sur les bénéfices vacants; plusieurs curés offrent de renoncer à leurs modestes bénéfices; un d'entre eux met au service de l'État son casuel.

Mais les causes de conflits étaient trop profondes pour que la lutte ne recommençât pas dès le lendemain. Dans la séance du 4 août, les dîmes ecclésiastiques avaient été frappées comme toutes les autres dîmes du royaume. Était-ce une suppression pure et simple, ou bien entendait-on indemniser les bénéficiaires dépouillés? Ici encore, l'esprit de renoncement l'emportant sur les intérêts égoïstes, l'archevêque de Paris appuya au nom du clergé l'avis de Mirabeau, et fit voter l'abolition pure et simple.

Le débat changea bientôt de caractère quand il fut question *des biens* du clergé. Les prélats auraient fait volontiers l'abandon d'une grande partie de leurs possessions territoriales pour sauver le reste; car ce qui leur répugnait le plus, c'était la position de salariés de l'État, qu'on entendait leur faire. Même l'abbé Grégoire, si favorable aux mesures révolutionnai-

res, sentit la gravité de cette dépossession absolue, et fit des efforts pour amener une transaction qui, en mettant au service de la nation une part considérable des domaines ecclésiastiques, laissât au clergé de quoi pourvoir aux frais indispensables du culte. Dès le 12 avril 1789, l'archevêque d'Aix offrit des ventes progressives faites par le clergé jusqu'à concurrence d'une somme de 600 millions. Il se trouva aussi, dans le côté gauche de l'assemblée, des membres animés d'un esprit sincère de conciliation, tels que Malouet, qui proposèrent de charger une commission ecclésiastique de préparer un plan de réforme, dans le but de réduire au strict nécessaire les bénéfices destinés tant à l'entretien du clergé séculier et régulier qu'à *la subsistance des pauvres;* tout le reste devant être appliqué aux besoins de l'État.

Dans les crises révolutionnaires, les moyens termes sont toujours emportés par l'inexorable logique des partis extrêmes. Ce n'était plus seulement l'abus de la propriété ecclésiastique qu'on voulait détruire, c'était le principe. On vota donc, le 2 novembre 1789, la motion de Mirabeau, ainsi conçue : « Tous les biens du clergé sont à la disposition de la nation, à la charge de pourvoir d'une manière convenable aux frais du culte, à l'entretien de ses ministres et au soulagement des pauvres, sous la surveillance et d'après les instructions des provinces. Selon

les dispositions à faire pour les ministres de la religion, il ne pourra être offert moins de 1,200 livres, non compris le logement et jardin en dépendant. » C'était une révolution radicale dans le régime temporel du clergé.

L'impatience où l'on était de traduire les théories en actes fit oublier tout ménagement quand il s'agit de mettre à exécution le décret du 2 novembre. Talleyrand fit décider que les scellés seraient apposés sur les chartriers contenant les titres ecclésiastiques, excepté ceux dont les curés étaient dépositaires, et qu'il serait fait un inventaire des meubles; puis, sans attendre l'avis des provinces, ainsi que l'avait réglé le décret du 2 novembre, l'Assemblée vota la vente immédiate, pour une somme de 400 millions, des biens du clergé, pris dans la catégorie ne produisant pas de revenus, tels que maisons et établissements ecclésiastiques des villes. Il ne restait plus, pour que l'œuvre de démolition fût complète, que la question des ordres religieux. Là surtout le but fut dépassé, bien que, dans la discussion, les vrais principes eussent été posés et applaudis. On ne se contenta pas de décréter, ce qui eût été de toute justice, que la loi civile cessait de sanctionner les vœux monastiques; on déclara les ordres religieux supprimés, du moins les congrégations d'hommes, avec interdiction d'en établir de nouveaux.

Ces mesures excessives, précédées de vio-

lentes discussions qui en aggravaient encore la portée, excitèrent jusqu'à l'exaspération les animosités déjà si vives entre les partis. On vit combien les esprits s'étaient aigris et combien les haines réciproques envenimées, quand s'ouvrirent les débats sur l'administration des biens déclarés inaliénables, mais restés encore dans les mains du clergé, et sur la mise à exécution du principe que les ministres du culte seraient salariés par l'État. En avril 1790, le clergé, se voyant poussé dans ses derniers retranchements, tenta un suprême effort; pour sauver sa position temporelle, il osa remettre en question le principe même de la liberté religieuse. Ce fut un membre de la gauche, le moine chartreux Dom Gerle, qui proposa que la religion catholique fût décrétée la religion de la nation et la seule autorisée. L'agitation extraordinaire que cette tentative jeta dans tout Paris montra bien que là était réellement le nœud de la Révolution. Ce fut une occasion pour la Constituante de confirmer ses précédentes déclarations sur la liberté religieuse.

Les passions se trouvant ainsi surexcitées par les luttes ardentes de cette première période qu'on peut appeler la période de démolition, où les plus légitimes réformes furent accompagnées de violences regrettables, on comprend combien étaient devenues difficiles les mesures conciliatrices quand il s'agit d'entreprendre

l'œuvre de reconstruction. Si envenimée pourtant que fût en ce moment la querelle entre l'épiscopat et ses adversaires, le parti révolutionnaire ne sentait pas moins la nécessité de tenir un grand compte du culte de l'immense majorité de la nation. Il était donc dans cette situation contradictoire de ne pouvoir se passer du concours d'une Église à laquelle il n'avait épargné aucun acte de défiance et même d'hostilité.

Au point où en étaient les choses, laisser l'harmonie entre la Révolution et l'Église s'opérer de soi-même, par la liberté, devait sembler le rêve le plus chimérique. Le clergé ne pouvait devenir un auxiliaire des idées nouvelles qu'après s'être réformé lui-même, qu'après avoir rétabli dans son sein les institutions primitives propres à donner indépendance et dignité au clergé inférieur. Et que de temps ne faudrait-il pas pour que ce travail de régénération dans l'Église, puis l'œuvre sociale qui en devait être la conséquence, pussent produire quelques fruits? Les révolutionnaires étaient trop impatients pour attendre. Se figurant qu'on devait mettre autant de hâte à réédifier qu'on en avait mis à détruire, et se croyant d'ailleurs tout-puissants, parce que rien n'avait résisté à leurs premières tentatives, au lieu de se fier au temps et au bon vouloir des chefs de l'Église, ils prétendirent opérer eux-mêmes l'œuvre de rénovation reli-

gieuse; en d'autres termes, ils voulurent constituer l'Église au même titre qu'ils constituaient l'État.

Assurément il n'y avait dans l'intention de la plupart des auteurs de la constitution civile du clergé aucun acte d'hostilité contre l'unité catholique; et si l'on regarde avec impartialité les divers points réglés par cette loi réformatrice, on avouera qu'il n'y a rien de contraire à la doctrine de l'Église. Sous ce rapport, l'abbé Grégoire et les autres adhérents à l'Église constitutionnelle furent d'une bonne foi parfaite et même d'une orthodoxie irréprochable. Quant à ce qui concerne la discipline intérieure de l'Église, s'il s'introduisit dans la constitution civile quelques éléments de presbytérianisme, nous pensons qu'avec un peu d'esprit de conciliation, il eût été facile de les en écarter. Il eût été plus facile encore, croyons-nous, de ramener à de justes termes, la disposition qui appelait le peuple à l'élection des curés et des évêques; l'amendement de l'abbé Grégoire, qui n'admettait à cette élection que les catholiques, pouvait satisfaire les deux partis.

Mais en n'envisageant que la légitimité des réformes proposées, on oublia trop qu'il y avait là une question de compétence, c'est à dire la question capitale de la Révolution; car le grand problème qui s'agitait n'était-il pas celui de la liberté? Et la question de la liberté, qu'est-elle

autre chose, à sa racine, si ce n'est la question des droits de la conscience individuelle vis-à-vis des pouvoirs humains? On était donc arrivé, sans s'en douter, sur ce terrain où la politique rencontrait la religion, au nœud même du problème révolutionnaire. Les réformateurs, en tranchant cette question dans le sens de la *compétence civile*, méconnurent le principe essentiel de la Révolution, et par là commirent une faute capitale qui devait avoir les plus désastreuses conséquences.

Il faut dire, à leur excuse, que l'idée de la liberté était ce qu'il y avait de moins compris avant 1789. On ne concevait pas un autre régime que celui des religions d'État ou des religions nationales. Sur ce point, le *Contrat social* du philosophe J. J. Rousseau ne reposait pas sur un autre principe que *la Politique d'après l'Écriture sainte* du gallican Bossuet. D'ailleurs, pour ce qui est de l'immixtion du pouvoir civil dans les affaires religieuses, les précédents de la monarchie n'avaient que trop préparé les voies à la Révolution.

Depuis que François Ier, par son concordat avec Léon X, avait aboli la sage pragmatique sanction de saint Louis et de Charles VII, le roi s'était substitué au clergé pour la nomination des évêques et la collation des bénéfices. Sans doute, la question de la compétence n'était pas engagée là; car ces arrangements s'étaient

faits d'un commun accord entre les deux puissances, et le roi n'avait pas prétendu imposer ses nouveaux rapports avec l'Église de France, sans l'agrément du souverain pontife. Mais l'Assemblée constituante avait peine à comprendre comment on lui déniait le droit d'intervenir pour restaurer les règles de la primitive Église, dans l'intérêt même de l'indépendance et de la dignité du clergé, tandis qu'on n'avait pas contesté aux rois de France le droit d'intervenir pour déroger à ces règles primitives, au grand dommage de cette indépendance du ministère sacerdotal.

Trompés par ce déplorable côté des traditions gallicanes, trop nourris des doctrines des juristes de la monarchie au sujet des droits du pouvoir civil sur la discipline de l'Eglise et sur les biens du clergé, les novateurs n'hésitèrent pas. Ne pouvant attendre le concours volontaire d'un haut clergé opiniâtrément et aveuglément attaché à l'ancien régime, et encore moins celui de la cour romaine, ils espérèrent entraîner l'adhésion des uns et des autres, par la force même des choses, à des réformes résolûment et définitivement accomplies. Ce fut, avons-nous dit, une erreur capitale qui faussait le sens intime de la Révolution, sans triompher des résistances de l'épiscopat. Au lieu de vaincre leurs adversaires, ils centuplèrent leurs forces en leur fournissant un terrain où ils eurent à défendre,

non plus des priviléges temporels, mais le droit le plus sacré de tous, celui de la conscience. C'était ennoblir leur cause et affaiblir la Révolution.

Cependant les sages avis ne firent pas défaut. « Si vous voulez, dit l'archevêque d'Aix, sincèrement la réforme des abus, autorisez les assemblées des conciles provinciaux. Je vous adjure par la foi, par ce grand principe politique de la division des pouvoirs, qui répugne à ce que le pouvoir civil et la juridiction ecclésiastique soient confondus, je vous conjure au nom du Dieu de paix de rejeter toute innovation qui alarmerait les fidèles. *L'intention de la nation n'est pas de vous transformer en concile.* »

L'impatience des révolutionnaires s'accommodait mieux des théories des disciples de Rousseau, qui proclamaient la souveraineté populaire infaillible et impeccable. Cette omnipotence du pouvoir social fut sans détour formulée par Camus dans la séance du 1er juin 1790 : « L'Église, dit-il, est dans l'État, l'État n'est pas dans l'Église. Nous sommes une Convention nationale. *Nous avons assurément le pouvoir de changer la religion.* » Le vote de la constitution civile du clergé suivit de près ces paroles ; ce fut le 17 juin que fut adopté l'ensemble du projet. L'article 21 imposait le serment à la constitution civile.

Une immense protestation s'éleva du sein du

clergé. L'impulsion fut donnée par les évêques et la plupart des curés de l'Assemblée, qui publièrent collectivement une exposition de leurs principes. Ce manifeste fut approuvé par cent quatre évêques français, sept évêques qui possédaient en France des enclaves, et un grand nombre de curés. Alors s'engagea entre l'Assemblée et le clergé catholique cette lutte, à jamais déplorable, où, au nom de la liberté et d'une constitution qui avait pris pour base les droits de l'homme, furent foulés aux pieds les droits les plus sacrés de la conscience. Dans ce choc des passions surexcitées jusqu'au délire, les esprits les mieux faits pour comprendre la liberté semblèrent frappés de vertige. Mirabeau lui-même qui, le plus souvent, sut trouver les plus hautes et les plus lumineuses formules sur le rôle des pouvoirs humains vis-à-vis de la conscience, s'égara cette fois jusqu'à pousser l'Assemblée dans la voie des mesures iniques et violentes. Il soutint, en essayant même de l'aggraver, le projet de décret qui imposait aux ecclésiastiques le serment de *maintenir de tout leur pouvoir la constitution civile du clergé.*

Ce décret, voté le 27 novembre 1790, portait que les évêques et les curés qui manqueraient à leur serment seraient non seulement privés de leurs traitements et pensions, mais encore déchus des droits de citoyens français. Les ecclésiastiques, sommés de prêter serment à la tri-

bune, protestèrent, à l'exception de l'abbé Grégoire et de quelques curés. La sommation fut vainement renouvelée par un appel nominal. Ce fut le 4 janvier 1791 qu'eut lieu la séance solennelle où chaque prêtre député, interpellé personnellement, refusa de prêter serment.

Le clergé fut encouragé dans sa résistance par un bref du pape en date du 10 mars 1791. Le schisme était donc consommé, et ce schisme creusait un abîme de plus en plus profond entre l'Église et l'esprit de la Révolution. Sur cent trente et un évêques, quatre seulement acceptèrent la constitution civile du clergé : Loménie de Brienne, archevêque de Sens; Talleyrand-Périgord, évêque d'Autun; de Jarente, évêque d'Orléans; Savines, évêque de Viviers.

L'Assemblée, irritée de cette résistance, mit d'autant plus d'ardeur à organiser l'Église constitutionnelle; et imputant la persévérance des prêtres insermentés à une hostilité secrète et opiniâtre contre l'œuvre politique de 89, elle les frappa comme des citoyens factieux. Un grand nombre de prélats émigrèrent; quelques-uns firent cause commune avec les ennemis de leur pays, et furent le prétexte d'un redoublement de rigueurs envers les prêtres réfractaires qui n'avaient pas quitté la France.

§ 2. — L'Église en face de l'Assemblée législative et de la Convention.

Les deux autres assemblées révolutionnaires ne suivirent que trop cette voie ouverte par la Constituante. Elles épuisèrent les moyens de persécution. Un premier décret de la Législative, en date du 29 novembre 1791, ordonne que les ecclésiastiques non fonctionnaires devront prêter le serment civique dans les huit jours, sous peine de perdre les pensions votées par l'Assemblée nationale. Le veto du roi ne peut arrêter l'exécution de ce décret, au moins dans les départements; et l'Assemblée multiplie coup sur coup ses actes de rigueur contre le clergé réfractaire. Le 6 avril 1792, elle supprime les corps enseignants et interdit de porter le costume ecclésiastique; le 26 mai, elle condamne à la déportation tout ecclésiastique dénoncé au département par vingt citoyens, si le district donne un avis conforme.

Ce fut l'opposition du roi à ces mesures qui donna lieu à l'envahissement des Tuileries, le 20 juin 1792, puis à celui du 10 août, et enfin à l'arrestation de Louis XVI. Les persécutions contre les insermentés redoublèrent dans les départements; l'Assemblée législative renouvela ses décrets de proscription; et elle resta muette et immobile, pendant ces horribles jour-

nées de septembre, où les prêtres réfractaires furent les premières victimes des assassins.

Sous la Convention, la persécution religieuse ne s'arrêta pas un seul jour. En vertu d'un décret du 18 mars 1793, tout prêtre émigré ou déporté reparaissant en France devait être arrêté et exécuté dans les vingt-quatre heures. Les prêtres réfractaires furent entassés sur les pontons ou envoyés en masse à l'échafaud. Les mêmes cruautés, accompagnées d'outrages de tout genre, furent commises envers les religieuses. Mais alors la persécution prit de plus larges proportions : le tribunal révolutionnaire, créé par la Convention, eut à juger *tous les traîtres, conspirateurs et contre-révolutionnaires;* et la terreur, suivant le mot de Barrère, fût placée à l'ordre du jour.

Dans cette crise suprême, où la généreuse ardeur de la défense nationale s'alliait aux plus détestables passions, les haines antireligieuses ne pouvaient s'arrêter au culte catholique. Ce n'était pas assez de frapper les prêtres réfractaires; la proscription engloba bientôt le clergé constitutionnel. Et, au milieu des honteuses apostasies de quelques prêtres assermentés, l'Assemblée applaudit toutes les théories antireligieuses, depuis le froid et implacable déisme de Robespierre, jusqu'à l'athéisme puéril d'Anacharsis Clootz : « Quiconque, s'écria ce dernier, a la débilité de croire en Dieu, ne saurait avoir

la sagesse de croire au genre humain, le souverain unique. » Et Danton, pour que les actes suivissent ses paroles, disait : « Partout le peuple, dégagé des impulsions de la malveillance, reconnaît que quiconque veut s'interposer entre lui et la Divinité est un imposteur. *Partout on a demandé la déportation des prêtres fanatiques et rebelles.* »

Nous n'avons à raconter ici ni les ridicules cérémonies du culte de la Raison, ni les scènes odieuses qui l'accompagnèrent, ni les vaines tentatives qui furent faites pour effacer tout souvenir de l'ancien culte, comme la substitution d'un nouveau calendrier au calendrier grégorien et l'institution des fêtes du décadi. Nous avons voulu seulement rappeler, par la marche irrésistible de la Révolution, que dans l'esprit de la plupart des hommes d'action qui furent en ce moment les maîtres de la France, l'ennemi c'était surtout le prêtre, et le but qu'il fallait atteindre à tout prix, l'anéantissement du vieux culte traditionnel. La Révolution leur sembla donc accomplie, quand ils eurent consommé le divorce entre l'Église et la France nouvelle.

Si déplorables que soient ces aberrations qui ont légué aux générations suivantes des malentendus dont nous subissons encore les conséquences, l'histoire impartiale ne doit pas oublier de mettre en regard de la conduite des révolu-

tionnaires antichrétiens, la conduite non moins insensée de la cour pontificale. On est moins surpris des excès antireligieux de la Révolution, quand on voit Rome se faisant le foyer de la contre-révolution. Dès le 7 mars 1790, dans un consistoire secret, le pape Pie VI condamne l'Assemblée nationale pour avoir décrété la liberté de conscience; il s'indigne de ce que les non-catholiques ont été déclarés aptes à exercer toutes sortes de fonctions municipales, civiles ou militaires; il traite la liberté politique de vain fantôme, et déplore que le roi très chrétien, dont la puissance a été réduite, ne puisse plus désormais venger les droits de l'Église.

Nous ne doutons pas qu'au début, si la papauté eût montré dans ses rapports avec l'Assemblée nationale un esprit sincère de conciliation, et consenti à opérer de son plein gré les réformes légitimes, elle n'eût facilement épargné à la France le schisme de la constitution civile du clergé et ses funestes conséquences. Mais au lieu de prévenir ce malheur, elle fit tout pour exaspérer les esprits avides de liberté et de progrès. Et quand la constitution civile fut votée, non seulement elle encouragea les évêques à la résistance, mais elle condamna en même temps les plus précieuses conquêtes de la Révolution.

Dans le bref du 10 mars 1791, adressé aux évêques de l'assemblée française, le pape blâme

la Constituante d'avoir établi « comme un droit de l'homme en société, cette liberté absolue, qui non seulement assure le droit de n'être pas inquiété pour ses opinions religieuses, mais qui accorde encore cette licence de penser, de dire, d'écrire et même de faire imprimer impunément en matière de religion tout ce que peut suggérer l'imagination la plus déréglée : droit monstrueux, qui paraît cependant à l'assemblée résulter de l'égalité et de la liberté naturelles à tous les hommes. » Et plus loin le bref ajoute : « Cette égalité, cette liberté si vantées, ne sont pour l'homme, dès le moment de sa naissance, que des chimères et des mots vides de sens. »

Assurément ces anathèmes, contenus dans la plupart des actes pontificaux de cette époque, sont loin de présenter les caractères de véritables définitions doctrinales; mais l'ensemble de ces monuments du saint-siége ne laisse aucun doute sur l'esprit d'hostilité dont il était animé contre les tendances libérales du siècle. Quand Loménie de Brienne, l'un des évêques constitutionnels, se démit de ses fonctions de cardinal, Pie VI, dans sa réponse, faite en consistoire secret le 26 septembre 1791, lui reprocha surtout d'avoir, comme ministre, assuré la tolérance aux protestants, et restauré en partie l'édit de Nantes.

Et l'attitude de la cour pontificale ne répondait que trop à ses paroles. Il était manifeste

que les grandes puissances liguées contre la Révolution recevaient de Rome des encouragements. Autour de la papauté temporelle se groupaient tous les intérêts monarchiques de la vieille Europe.

Ainsi, à Rome, le chef du monde chrétien réprouvant avec une sorte d'horreur la Révolution; au centre du mouvement révolutionnaire, des patriotes égarés croyant annoncer l'esprit nouveau par des fureurs antireligieuses; n'y avait-il pas de quoi troubler les consciences les plus droites, et accréditer pour de longues années ce préjugé que l'Église et la Révolution sont irréconciliables?

Cette attitude également violente de la cour pontificale et des principaux révolutionnaires fut d'autant plus déplorable, qu'elle n'était l'expression ni du sentiment populaire ni des tendances de l'immense majorité du clergé, y compris les évêques eux-mêmes. Ceux-ci, tout en envoyant au pape leur adhésion à son opinion sur la constitution civile du clergé, firent leurs réserves sur les doctrines politiques du saint-siége, et déclarèrent qu'ils acceptaient pleinement les grands principes de liberté et d'égalité qui servaient de base à la nouvelle constitution française. Et cette réponse, qu'un écrivain protestant (1) n'hésite pas à déclarer admirable, se

(1) Ed. de Présensé, *L'Église et la Révolution franç.*, pag. 167.

terminait par des conseils de la plus haute sagesse, au sujet de la mission du saint-siége, en présence des graves événements qui s'accomplissaient.

L'année suivante, au commencement de 1792, le clergé insermenté fit une démonstration non moins significative dans un écrit ayant pour titre *Nouveau Rapport au roi*. « Vous nous accusez, y est-il dit, d'être les auteurs de tous les genres de troubles qui agitent le royaume; vous nous accusez du défaut de paiement des impôts, de la résistance des peuples à la libre circulation des grains; vous nous accusez d'être d'intelligence avec l'ennemi de la patrie, d'appeler la guerre de tous nos vœux. Comment se fait-il que sur tant de prêtres accusés *vous n'en ayez pu trouver un seul coupable?* Et cependant certes la surveillance hostile de cinquante mille corps administratifs aidés de plus de dix mille clubs aurait bien suffi pour découvrir ces complots s'ils existaient. Nous déclarons à Votre Majesté que nous sommes soumis à toutes les autorités publiques, et qu'à l'exemple de Jésus-Christ nous mettons au nombre de nos devoirs d'acquitter nos impôts. Nous déclarons que les plus constants et les plus ardents de nos vœux ont pour objet le retour de la paix dans l'Église et dans l'Etat. Toute notre résistance se borne à croire formellement que le culte constitutionnel n'est pas le culte catholique et à enseigner

qu'il ne l'est pas. *Ce seul point excepté, nous sommes intacts dans notre soumission à l'ordre civil*, et dès lors nous sommes innocents non seulement aux yeux de Dieu, mais aux yeux mêmes de la loi (1). »

Ce respect, quelquefois sympathique, des institutions nouvelles, joint à l'inébranlable attachement au culte antique, se montrait plus manifeste encore dans les populations catholiques, soit de Paris soit des provinces. Les catholiques de Paris, tout en réclamant contre les mesures qui les gênaient dans le libre exercice de leur culte, protestaient de leur amour de la paix et de leur soumission à la loi commune. Dans les départements, les commissaires de l'Assemblée nationale furent frappés de la modération et même des sentiments patriotiques des paysans qu'on avait dit si hostiles aux nouvelles institutions. Leur obéissance aux lois était absolue, pourvu qu'on leur laissât leur liberté religieuse. « Ces mêmes hommes, disaient Gensonné et Gallois dans leur rapport, qu'on nous avait peints comme des furieux, sourds à toute espèce de raison, nous ont quittés l'âme remplie de paix et de bonheur, lorsque nous leur avons fait entendre qu'il était dans les principes de la constitution nouvelle de respecter la liberté des consciences. »

(1) *Histoire de l'Église de France sous la Révolution*, par l'abbé Jager, t. III, pag. 109.

Même dans cette Vendée, si animée, croyait-on, de l'esprit de faction, et dont les émigrés surent faire ensuite leur principal moyen de résistance, les commissaires trouvèrent des populations, aussi pacifiquement soumises au nouveau régime politique, que naïves dans leur foi religieuse : « Ce peuple, disait leur rapport, éloigné du centre commun de toutes les résistances, disposé par son caractère naturel à l'amour de la paix, au sentiment de l'ordre, au respect de la loi, recueillait les bénéfices de la Révolution sans en éprouver les orages. Rien n'était donc plus facile que de le rattacher à la constitution, si on eût respecté sa foi religieuse très vive et très tenace. Sa religion est devenue pour lui la plus forte, et, pour ainsi dire, l'unique habitude morale de sa vie. »

Après ce témoignage non équivoque d'un des chefs de la Gironde, il ne faut pas s'étonner d'entendre l'archevêque d'Aix s'écrier à propos de la loi de déportation du 26 mai 1792 : « Quel est le crime de ces cinquante mille Français qu'on s'apprête à bannir? Celui de leur religion. Leur crime est de ne vouloir pas faire un parjure. Il s'agit ici de conscience. On ne lui commande pas. »

La liberté de conscience trouva aussi des défenseurs parmi les hommes les plus sincèrement dévoués à la Révolution de 89. Le directoire du département de la Seine, dont la plupart des

membres avaient fait partie de l'Assemblée constituante, protesta en toute occasion contre les mesures qui portaient atteinte aux droits religieux des citoyens. Il fit entendre particulièrement un généreux langage au sujet du décret du 29 novembre 1791, qui imposait le serment à la constitution civile du clergé; cette petition, qui respire d'ailleurs le plus pur patriotisme, contenait ces belles paroles : « Un siècle entier de philosophie n'aurait-il donc servi qu'à nous ramener à l'intolérance du seizième siècle par les routes mêmes de la liberté? Puisque aucune religion n'est une loi, qu'aucune religion ne soit un crime. »

Le ministre de l'intérieur, Cahier Gerville, combattit non moins énergiquement les lois de proscription dans un rapport du 18 février 1792 : « Qu'importe, dit-il, à l'État qu'un citoyen aille à la messe ou n'y aille point? Tout ce que peut faire une bonne constitution, c'est de favoriser toutes les religions sans en distinguer aucune. » Et plus loin : « L'intérêt des prêtres ne doit entrer pour rien dans les combinaisons du législateur. La patrie attend une loi juste qui puisse entrer dans le code des peuples libres et qui dispense de prononcer ces mots : *prêtres et religion.* »

Quelques mois plus tard, Lafayette, profondément affligé des attentats qui se multipliaient contre les prêtres insermentés et leurs adhérents, fit, de son camp, auprès de l'assemblée

une noble tentative en faveur de la liberté religieuse.

Indépendamment de ces intelligentes démonstrations dans les hautes régions du monde officiel et du corps épiscopal, des faits nombreux prouvèrent que le peuple de Paris, si enthousiaste de sa grande révolution et disposé à réformer tous les abus que le fanatisme et l'intolérance avaient introduits dans le culte national, tenait pourtant par de profondes racines à ses vieilles traditions religieuses. Tant qu'il crut qu'on n'en voulait qu'aux abus, il laissa faire, et même il mêla sa voix aux sarcasmes des écrivains et des orateurs contre le clergé; mais quand la fureur de détruire en vint jusqu'à s'attaquer à ses fêtes antiques, pieux usages de la famille chrétienne, il se sentit atteint dans ses plus chères croyances.

En décembre 1792, la *commune* de Paris ayant défendu par un arrêté qu'on célébrât la fête de Minuit, un grand nombre de sections protestèrent avec éclat; et l'opposition fut si vive dans les quartiers populaires, qu'il fallut offrir une prime à quiconque s'abstiendrait d'assister à cette messe de minuit. L'indignation du peuple fut plus grande encore à propos de la fête des Rois, et on eut peine à empêcher qu'il ne s'ensuivît de graves désordres. Quand vint la fête de sainte Geneviève, la population se porta en foule immense dans l'église, comme pour

protester contre la violente intolérance de la *commune*.

Que d'éléments pour une grande et définitive pacification sur le terrain de la liberté, n'y avait-il pas, même au milieu des orages de la révolution, dans cette France fidèle à son passé religieux en même temps qu'avide de tous les progrès sociaux, que d'éléments de pacification, si les maîtres des événements et les chefs de l'Église avaient su comprendre le sens essentiellement libéral de l'Évangile! Mais des deux côtés on semblait frappé de vertige.

Cependant, ces violences antireligieuses, ces attentats contre la liberté, ces proscriptions frappant tout citoyen fidèle à ses croyances, étaient trop contraires aux principes proclamés par la Constituante et à l'esprit même de la Révolution, pour qu'on osât les commettre sans détour. Même pendant la lamentable période des persécutions systématisées, la Convention ne cessa pas de rendre théoriquement hommage au droit de la conscience. Quand la commune de Paris prétendit proscrire, par un arrêté de novembre 1794, tous autres cultes que celui de la raison, la Convention intervint pour défendre toutes violences ou menaces contraires à la liberté des cultes. Il est vrai qu'elle exceptait comme factieux tout le clergé réfractaire. Et la loi des suspects atteignait ainsi ceux qu'auraient sauvés les principes du droit public. La réac-

tion de thermidor ne put pas même arrêter en fait les persécutions contre les prêtres, qui durèrent une année encore; de sorte que Grégoire put s'écrier dans un courageux et admirable discours qui eut un immense retentissement : « La liberté des cultes n'est que dans les décrets et la persécution dans toute la France. »

Cette justice de la loi, quoique stérile un moment, n'en était pas moins la conscience latente de la Révolution; et l'heure allait venir où la Convention elle-même consacrerait les vrais principes de la liberté religieuse, dans une nouvelle constitution, qui devait être comme son testament politique. Dès le 20 septembre 1794, la Convention avait décrété, sur la proposition de Cambon, la suppression du budget des cultes; les débats qui précédèrent ce vote prouvèrent que ce n'était pas là seulement une mesure financière, mais un acheminement vers la séparation de l'Église et de l'État, malgré les nouvelles rigueurs que l'assemblée exerça encore contre les prêtres réfractaires rentrés en France.

De plus en plus on sentait le besoin de ramener la loi à l'esprit de liberté qui avait inspiré le mouvement de 89. Mais la haine du catholicisme, et même du christianisme, était si exaltée et si profonde chez la plupart des chefs de la Révolution, que les propositions libérales ne pouvaient avoir quelque crédit dans l'assemblée, qu'à la condition d'être accompa-

gnées d'outrages contre l'ancien culte et ses ministres. Cet état des esprits donne une physionomie aussi bizarre qu'affligeante à tous les débats de cette époque : à côté des plus belles théories sur les droits et la dignité de la conscience, et dans les mêmes bouches, la plus implacable intolérance envers tout ce qui rappelait les vieilles pratiques religieuses.

Cet étrange contraste se retrouve dans tous les monuments de ce temps-là; mais nulle part il ne se montre en traits plus saisissants que dans les travaux qui préparèrent et dans les actes qui suivirent la fameuse loi du 3 ventôse an III (21 février 1795) qui établissait la séparation de l'Église et de l'État. Le rapport présenté par Boissy d'Anglas au nom des comités réunis de salut public, de sûreté générale et de législation, exprimait en un langage élevé les théories les plus libérales, tout en présentant le plus sombre tableau de la religion du Christ, à ses yeux, source de tant de maux. Il ne faut donc pas s'étonner que cette loi, si radicalement libérale en principe, contînt de nombreuses restrictions à l'égard du culte public de cette religion que l'on considérait comme antisociale.

La Constitution de l'an III (17 août 1795), plus explicite encore et plus complète que la loi du 3 ventôse, ne fit nullement cesser cette contradiction ; après y avoir inscrit ce principe que « tout homme est libre dans l'exercice de son

culte » et déclaré que « la république ne salarie aucun culte », la Convention, bien loin d'abolir, pour être logique, les lois de proscription contre les prêtres, se crut obligée de les renouveler. On eût dit que cette mémorable assemblée aurait craint, qu'à défaut de ce dernier coup porté au catholicisme, sa constitution, au fond si libérale, ne pût être considérée comme un hommage, tardif mais non équivoque, à ce culte qu'elle avait tant persécuté.

Quelles que fussent les intentions des auteurs de la loi du 3 ventôse et de la Constitution de l'an III, la liberté religieuse n'en était pas moins, dans l'œuvre par eux édifiée, l'une des bases principales du droit nouveau. A l'instant même, ce régime porta ses fruits. Malgré les obstacles qui subsistaient encore et le mauvais vouloir des agents de l'autorité, il se fit soudain un prodigieux réveil du sentiment religieux dans toute la France. A Paris surtout ce mouvement fut une véritable explosion de la foi, qu'on avait crue anéantie parce que la violence la tenait muette. Les fidèles accoururent en foule dans les églises. Partout le culte fut rétabli. L'Église constitutionnelle et le clergé insermenté rivalisèrent de zèle pour seconder cette renaissance. Et la liberté, si merveilleusement réparatrice, eut d'éloquents défenseurs dans la nouvelle assemblée des Cinq-Cents. Après de beaux débats, auxquels prirent part Camille Jordan et

Royer-Collard, un vote presque unanime mit un terme à la déportation des prêtres insermentés.

Ces manifestations religieuses n'étaient pourtant pas sans danger; car les passions les plus violentes grondaient encore autour des temples; et la majorité du Directoire, qui persistait à rêver la ruine du catholicisme, faisait tous ses efforts pour entraver l'exercice du culte. Tandis que ses lettres au général Bonaparte, en Italie, montraient sans détour sa volonté de détruire la papauté et l'Église romaine, ses instructions à ses agents de l'intérieur étaient plus significatives encore. « Désolez leur patience, y lisait-on; enveloppez-les de votre surveillance; qu'elle les inquiète le jour et les trouble la nuit. »

Et cette vitalité indomptable du sentiment religieux que rien ne pouvait déraciner, ne fut pas le moindre des motifs qui poussèrent la majorité du Directoire au coup d'État du 8 fructidor an V. Les lois contre les émigrés et les prêtres furent remises en vigueur; environ deux cents prêtres furent au nombre des personnes déportées à Sinnamari. La persécution recommença comme aux plus mauvais jours; et le conseil des Cinq-Cents entendit de nouveau des discours animés de la plus odieuse intolérance.

Mais l'empressement enthousiaste des populations à profiter du régime libéral de l'an III, avait montré d'une manière trop éclatante l'im-

mense place qu'occupaient les croyances chrétiennes dans l'esprit de la France, pour qu'il fût possible désormais d'en empêcher la manifestation. La tentative du Directoire, après fructidor, fut donc aussi impuissante qu'elle était inique. A travers tous les genres de persécution, le clergé romain et le clergé constitutionnel poursuivirent avec courage l'œuvre de la restauration religieuse.

CHAPITRE II

L'ÉGLISE EN FACE DU CONSULAT ET DE L'EMPIRE

Le premier consul, avec l'instinct de l'homme d'État, comprit que tout pouvoir sérieux devait tenir un grand compte de ce besoin religieux des populations. Aussi son premier soin fut-il de rassurer les croyants par des mesures libérales. Le serment à la constitution civile du clergé fut remplacé par un simple engagement de fidélité à la constitution; et l'arrêté du 3 prairial, qui rouvrait les temples au culte chrétien, fut remis en vigueur.

Cttte faveur marquée du premier consul envers cette Église si longtemps persécutée par la Révolution a fait illusion sur la part qui revient à Bonaparte dans ce mouvement de renaissance religieuse à la fin du dix-neuvième siècle, et sur

les vrais sentiments qui animaient l'auteur de l'attentat du 18 brumaire. Les courtisans lui ont fait honneur d'un mouvement, commencé déjà depuis quelques années, et qu'il sut faire tourner au profit de son ambition. En répétant ce mot : c'est le premier consul qui a relevé les autels, ou a oublié la loi de nivôse et la constitution de l'an III, qui avaient fondé le vrai régime de la liberté, et que Bonaparte se serait contenté de maintenir s'il eût eu des intentions désintéressées et vraiment libérales ; on a oublié les doctrines et les actes du conseil des Cinq-Cents et de la minorité du Directoire ; on a oublié enfin que le prétendu protecteur de la religion était ce politique arriéré qui, à la place de la liberté qu'il trouvait inscrite dans la loi et réalisée dans les faits, préparait cette œuvre de réaction qui s'est appelée le concordat de l'an IX.

Dès que les deux puissances, le chef de l'État et le chef de l'Église, se trouvèrent en présence pour régler les bases d'une réconciliation de la religion et de la société civile, on vit se redresser tous les préjugés d'autrefois. On eût dit que la Révolution était une parenthèse. Pour ce qui est de la liberté, ni d'une part ni de l'autre on n'avait rien appris. Cette réconciliation si désirable du christianisme et de la France nouvelle, c'était dans l'opinion et dans les mœurs qu'il fallait l'accomplir, et par la liberté. Le régime de la constitution de l'an III

la rendait facile. On aima mieux la chercher dans les traditions monarchiques de l'Eglise gallicane.

Ce fut un immense malheur, car c'était se replacer dans cette voie des alliances politico-religieuses qui avaient fait de la religion un instrument de réaction et de despotisme. C'est que ni le chef de l'État ni le chef de l'Église n'étaient dans des conditions de haute impartialité : le premier était dominé par des considérations personnelles; le second portait en lui l'héritage des traditions de la cour romaine. Le premier, monarque déjà par la pensée, voulait souder l'autel au trône; il lui fallait un clergé complaisant plutôt qu'un clergé libre : « Vous verrez, disait-il, quel parti je saurai tirer des prêtres (1). » Selon la pittoresque expression de Lafayette, la grande hâte que mit Bonaparte à conclure le concordat, vint du désir qu'il avait « de se faire casser la petite fiole sur la tête (2). » Le second voulait surtout reconquérir les États temporels du saint-siége, et reprendre son rôle antilibéral au milieu des trônes de la vieille Europe.

Il fallut donc se faire des concessions réciproques, et toutes ces concessions furent au préjudice de la liberté. Des deux côtés le but fut

(1) *Mémoires de Bourienne*, t. V, pag. 233.
(2) *Ibid.*, pag. 62.

atteint : le saint-siége fut réintégré dans ses possessions temporelles, et le nouveau César fut sacré par les mains du pape.

Les vrais amis de la liberté ne se firent pas illusion, quand s'accomplit ce dernier pacte entre le sacerdoce et l'empire. Lafayette fit une tentative pour dissuader le premier consul de toute adoption d'une religion officielle; le système américain lui paraissait la seule rationnelle; et tout prouve que l'opinion publique, en ce moment, eût préféré la liberté religieuse pure et simple à une alliance quelconque entre l'Église et l'État. « A l'époque de l'avénement de Bonaparte, les partisans les plus sincères du catholicisme, après avoir été aussi longtemps victimes de l'inquisition politique, n'aspiraient qu'à une parfaite liberté religieuse. Le vœu général de la nation se bornait à ce que toute persécution cessât désormais à l'égard des prêtres, et qu'on n'exigeât plus d'eux aucune espèce de serment, enfin que l'autorité ne se mêlat en rien des opinions religieuses de personne. Ainsi donc le gouvernement consulaire eût contenté l'opinion en maintenant en France la tolérance, telle qu'elle existe en Amérique. Mais le premier consul savait que si le clergé reprenait une consistance politique, son influence ne pourrait seconder que les intérêts du despotisme. (1). »

(1) Mme DE STAEL, *Considérations sur la Révolution française*, t. II, pag. 273.

C'est pour nous une vérité historique hors de doute que le concordat, dans l'intention des deux puissances contractantes, fut une coalition contre la liberté; attentat d'autant plus déplorable, que tout semblait annoncer une prochaine et facile réconciliation entre le catholicisme et la France nouvelle. Quand l'Europe libérale vit la papauté, non seulement tout subordonner à la restauration de sa souveraineté temporelle, mais s'efforcer avec une obstination singulière de rétablir dans la France de 89 le principe de la religion de l'État, ou à défaut de ce principe, de s'assurer du moins tous les avantages d'une religion officielle; quand elle la vit se résigner, pour prix d'un budget officiel, à servir d'instrument de domination entre les mains d'un ambitieux, elle commença à croire à un vice incurable dans l'institution même du catholicisme.

La papauté fut la première à subir les effets de cette dangereuse alliance. Les articles organiques suivirent de près le concordat. Cette loi du 18 germinal, qu'on a appelée avec raison un chef-d'œuvre de despotisme administratif, et contre laquelle le saint-siége n'a cessé de protester, était bien la réalisation de la pensée exprimée par le rapporteur Siméon devant le Tribunat: « L'Assemblée constituante, disait-il, avait reconnu avec raison que la religion était un des plus anciens et des plus puissants moyens

de gouverner. Il fallait *la mettre, plus qu'elle ne l'était, sous la main du gouvernement*. Son seul tort fut de ne pas se concilier avec le pape. Les ministres de tous les cultes *seront soumis à l'influence du gouvernement* qui les choisit ou les approuve, auquel ils se lient par les promesses les plus solennelles, et qui les tient *dans sa dépendance* par leurs salaires. »

Après un pareil avœu, on ne trouvera rien d'exagéré dans ce jugement d'un pasteur protestant de Nîmes, Samuel Vincent : « Par la loi du 18 germinal, les religions cessent d'exister par elles-mêmes et pour elles-mêmes ; elles font corps avec le gouvernement ; elles deviennent un objet d'administration. »

Les faits du reste dépassèrent toute prévision. Napoléon put se flatter d'avoir à ses ordres le clergé le plus servile et le plus courtisan. Les évêques épuisèrent toutes les formules de l'adulation pour exalter le nouveau Cyrus ; et ces formules se retrouvent jusque dans un catéchisme impérial, subrepticement préparé à l'insu de Rome par Portalis, de concert avec le légat, cardinal Caprara (1).

Dans son fameux catéchisme de Meaux, Bos-

(1) Voir dans le remarquable ouvrage de M. d'Haussonville, l'*Eglise romaine et le Premier Empire*, les curieux détails de l'enfantement de ce catéchisme officiel, si différent, quant aux devoirs compris sous le 4e commandement, du catéchisme en usage dans tout le cours de la monarchie française.

suet, sous le roi omnipotent, s'était borné à cette formule digne et laconique : « D. Que nous prescrit encore le quatrième commandement? R. De respecter tous supérieurs, pasteurs, rois, magistrats et autres. »

Les courtisans de l'empereur voulurent lier les consciences par des devoirs personnels envers Napoléon et sa dynastie. Ne pouvant aller jusqu'à ériger en *dogme de l'Église*, selon le vœu du nouveau monarque, « la soumission au gouvernement de la France », on y suppléa par tout un chapitre où étaient énumérées avec complaisance les marques de la protection et de la consécration divines envers Napoléon et sa famille (1).

Mais, au gré de l'empereur, ce n'était pas encore assez; habitué à se voir obéir au moindre

(1) *Catéchisme à l'usage de toutes les églises de l'empire français*, 1810, leçon VII; sous le 4e commandement : « Tes père et mère honoreras, » après avoir énuméré les devoirs dont les Français sont tenus envers l'empereur Napoléon Ier, le catéchisme continue : « D. Pourquoi sommes-nous tenus de tous ces devoirs envers notre empereur? R. C'est, premièrement, parce que Dieu, qui crée les empires et les distribue selon sa volonté, en comblant notre empereur de dons, soit dans la paix soit dans la guerre, l'a établi notre souverain, l'a rendu le ministre de sa puissance *et son image sur la terre; honorer et servir notre empereur est donc honorer et servir Dieu lui-même.* — D. N'y a-t-il pas des motifs particuliers qui doivent plus fortement nous attacher à Napoléon Ier, notre empereur? R. Oui, car il est celui que Dieu a suscité dans les circonstances difficiles pour rétablir le culte public de la religion sainte de nos pères, et pour en être le

signe, toute résistance lui semblait une criminelle audace, digne de toute sa colère; en sorte que les conflits qui s'élevèrent sous son règne, entre l'État et le saint-siége, prirent un caractère de violence qu'on avait rarement vu à ce degré. Les occasions ne tardèrent pas à se présenter.

Un mariage ayant été contracté avec une Américaine d'une naissance vulgaire par Jérôme Bonaparte, le plus jeune frère de Napoléon, celui-ci crut qu'il n'avait qu'à faire connaître au saint-siége le mécontement que lui causait cette union, pour en obtenir sur-le-champ l'annulation. Mais Pie VII, ne trouvant pas de cause légitime de nullité, fut inébranlable. Déjà profondément irrité par cette résistance, Napoléon

protecteur. Il a ramené et conservé l'ordre public par sa sagesse profonde et active; il défend l'État par son bras puissant; il est devenu l'oint du Seigneur par la consécration qu'il a reçue du souverain pontife, chef de l'Eglise universelle. — D. Que doit-on penser de ceux qui manqueraient à leur devoir envers notre empereur? R. Selon l'apôtre saint Paul, ils résisteraient à l'ordre établi de Dieu même, *et se rendraient dignes de la damnation éternelle.* — D. Les devoirs dont nous sommes tenus envers notre empereur nous lieront-ils également envers ses successeurs légitimes dans l'ordre établi par les constitutions de l'empire? R. Oui, sans doute; car nous lisons dans la sainte Ecriture, que Dieu, Seigneur du ciel et de la terre, par une disposition de sa volonté suprême et par sa providence, *donne les empires, non seulement à une personne en particulier, mais aussi à sa famille.* » (Pag. 75, 76, 77.)

laissa éclater sa colère quand le pape, restant sourd à toutes ses instances, refusa d'accorder au royaume d'Italie un concordat semblable à celui qu'il avait conclu pour la France.

Ce premier choc entre les deux puissances dut montrer aux plus aveugles quelle faute on avait commise en les rapprochant. On en vint aussitôt aux moyens extrêmes : de la part du saint-siége, refus des bulles aux nouveaux évêques, menaces d'excommunication; de la part de l'empereur, paroles hautaines et non moins menaçantes : « M'excommunier! Pense-t-il alors que les armes tomberont des mains de mes soldats? »

On sait que dans la suite l'empereur usa largement de ces armes matérielles, dont il avait menacé le souverain pontife. Dès 1806, il s'était emparé des principautés pontificales de Bénévent et de Ponte-Corvo, pour les donner à Talleyrand et à Bernadotte. En 1808, il fit occuper Rome par ses troupes, et détacha plusieurs provinces de l'État ecclésiastique, pour les annexer au royaume d'Italie; puis, pour toute réponse à la bulle d'excommunication lancée par le pape, il réunit Rome à son empire, et fit enlever Pie VII, qui subit, avec autant de résignation que de fermeté, une captivité de quatre années, odieusement traîné de sa capitale à Florence, à Grenoble et à Savone, et enfin de Savone à Fontainebleau.

Cette alliance, contractée en vue de la restitution du domaine temporel, aboutissait à une nouvelle et plus complète dépossession ! Et comme pour joindre la dérision à la violence, le ministre de l'intérieur, M. de Montalivet, rendant compte au Corps législatif de ces graves événements, prononçait ces paroles, si étranges dans la bouche d'un représentant de l'empereur : « Personne n'ignore les maux que la souveraineté temporelle des papes a causés à la religion. Sans elle la moitié de l'Europe ne serait pas séparée de l'Église catholique. Il n'y avait qu'un seul moyen de la soustraire à jamais à de si grands dangers, et concilier les intérêts de l'État et ceux de la religion : il fallait que le successeur de saint Pierre fût pasteur comme saint Pierre ; qu'uniquement occupé du salut des âmes et des intérêts spirituels, il cessât d'être agité par des idées mondaines, par des prétentions de souveraineté, par des discussions de limites de territoires, de provinces. *C'est donc un bienfait d'avoir séparé la religion de ce qui lui était étranger, et de l'avoir replacée dans son état de pureté évangélique.* »

Des persécutions dans l'intérieur de l'Empire accompagnèrent ces violences envers la personne du chef de l'Église. Durant le règne de Napoléon, plus de cinq cents prêtres furent mis en prison sans jugement. Les croyants comprendront-ils enfin ce que vaut la prétendue

protection des princes envers la religion? Et les princes comprendront-ils combien est vaine la tentative de peser sur cette force incompressible qui est au fond des consciences, et qui, malgré l'avilissement de quelques prêtres serviles, finit toujours par se redresser, pour la confusion et la ruine de ceux qui en ont voulu faire l'instrument de leur ambition?

L'histoire a recueilli de précieux aveux. Napoléon, las de ces luttes, vaincu, lui tout-puissant, par un pontife désarmé, répétait en 1811 : « On ne recueille que ce que l'on a semé ; *le concordat est la plus grande faute de ma vie* (1). » Non moins significatives sont les paroles d'un des plus illustres conseillers de la cour pontificale, le cardinal Pacca : « Quelque douloureuse que fût la perte des États du saint-siége, je croyais que le Seigneur pouvait en retirer un grand bien pour son Église; je pensais que la chute de la puissance temporelle des papes *détruirait ou affaiblirait du moins cette jalousie et cette antipathie aveugle qui existent presque partout contre le clergé et la cour de Rome*, et que les souverains pontifes, délivrés du pesant fardeau des affaires temporelles, consacreraient désormais tous leurs soins au bien spirituel de leur troupeau » (2).

(1) De Pradt. *Les Quatre Concordats*, t. II, pag. 499.

(2) *Mémoires du cardinal* Pacca, t. I, pag. 22 et 23, édit. de Lyon de 1832, traduite sur la 3e édit. italienne.

CHAPITRE III

L'ÉGLISE EN FACE DE LA RESTAURATION

Cette grande épreuve et cet avertissement laissé par les principaux acteurs dans ces événements mémorables, furent perdus pour la génération suivante. Les mêmes fautes furent commises sous la Restauration, les mêmes conflits s'ensuivirent, et l'on vit renaître cette antipathie presque générale de l'opinion contre le clergé et la cour romaine, qu'avait signalée le cardinal Pacca.

La restauration de la monarchie en France fut considérée par le parti triomphant comme la restauration de tout le passé. Le clergé se retrouvait sur son propre terrain ; de sorte que, croyant n'avoir plus rien à ménager, il reprit ses prétentions les plus exorbitantes d'autrefois, et il combattit partout l'esprit de liberté et de démocratie.

Cependant il put se convaincre, dès le premier jour, qu'entre toutes les conquêtes de la Révolution, il en était une, la liberté des cultes, qu'il n'était plus possible de faire rayer de la constitution du pays ; l'opinion publique s'y était tellement attachée, que les princes restaurés furent eux-mêmes obligés de la respecter. Le saint-

siége eut beau réclamer, ce principe passa des constitutions antérieures dans la Charte de 1814. Il sut obtenir, il est vrai, une immense compensation, car à côté du principe de la liberté des cultes, il fit inscrire le principe contradictoire de la religion de l'État. S'appuyant sur cet article, le parti clérical se mit immédiatement à l'œuvre pour tâcher de reprendre en détail tout ce qu'il n'avait pu se faire rendre en masse; tandis que le parti libéral, pour résister à ces prétentions, s'appuyait, avec une logique non moins rigoureuse, sur l'article qui consacrait la liberté.

Toute l'histoire de la Restauration peut se résumer dans la lutte qui s'engagea entre les deux partis, afin de tirer les conséquences, l'un du principe de la liberté religieuse, l'autre du principe de la religion de l'État; lutte étrange, où il se trouvait qu'au point de vue de la lettre de la loi, tout le monde avait raison et tort à la fois.

Mais les défenseurs de la liberté étaient soutenus par l'opinion, autant que par le droit supérieur pour le triomphe duquel s'était fait le mouvement de 89; et l'obstination que mit le parti contraire à remonter l'irrésistible courant des idées nouvelles, lui attira une impopularité qui devint bientôt une antipathie profonde, et qui entraîna la ruine de la maison de Bourbon.

La première tentative qui montra l'impatience du parti clérical fût faite au sujet de l'observa-

tion des dimanches. En vain des voix éloquentes invoquèrent-elles la liberté promise par la Charte; l'esprit d'intolérance triompha, et les dissidents durent se courber sous la loi du 18 novembre 1814, qui imposait l'observation des fêtes légales. Puis vint la fameuse loi du sacrilége, malgré les courageux efforts qui furent faits dans les Chambres pour empêcher cette énormité, et la vive émotion que ces débats causèrent dans le pays.

Encouragée par ces premiers succès, l'audace des réactionnaires n'eut plus de bornes. Ce ne fut pas assez de transporter les pompes du culte hors de l'enceinte du temple, en vertu du privilége accordé à la religion officielle; au mépris de la liberté promise aux dissidents, on traduisit en justice tout citoyen qui s'était abstenu de poser des tentures sur le passage des processions; témoin le célèbre procès où M. Odilon Barrot, en 1818, défendit et fit triompher le bon droit devant la Cour de cassation.

Pendant que la France voyait reparaître successivement toutes les pratiques intolérantes du passé, tantôt par les conséquences les plus extrêmes qu'on savait tirer des lois en vigueur, tantôt par des lois nouvelles, la cour pontificale poursuivait avec une persévérance imperturbable ses négociations, afin de préparer la Restauration intégrale du régime de la religion de l'État. Un moment elle crut toucher au but.

Une convention du 11 juillet 1817, entre Pie VII et Louis XVIII, rétablissait purement et simplement, par son article 1er, le concordat de François Ier et de Léon X, et déclarait aboli le concordat de 1801, ainsi que les articles organiques. Cette convention, connue sous le nom de concordat de 1817, trouva si peu de faveur auprès des Chambres, que le gouvernement n'osa pas la soumettre à l'épreuve d'une discussion publique. Elle n'eut donc jamais force de loi; mais elle ne resta pas moins pour attester l'hostilité systématique et opiniâtre du clergé ultramontain contre le droit moderne (1).

Le domaine religieux ne pouvait d'ailleurs suffire; c'était l'empire de ce monde qu'il fallait au clergé; et pour que son influence embrassât tout, il mêla en toutes choses la religion à la politique. Pour unir plus que jamais le trône à l'autel, il renouvela, sous le nom de *légitimité*, l'ancienne théorie gallicane de la royauté de *droit divin*, liant ainsi la conscience du catholique à un régime qui n'avait plus de racines dans la France nouvelle. S'il réussit par là à augmenter son importance et son crédit dans la tourbe officielle des fonctionnaires et des courtisans, il blessa tous les esprits indépendants. Que fut-ce lorsqu'on le vit inonder la France

(1) Concordat de 1817. Voir FAVARD DE LANGLADE, répert. de lég., t. I, v° *Cultes*, pag 792.

de missions, où le zèle religieux ne servait trop souvent qu'à couvrir une ardente propagande politique, et étaler les emblèmes de la monarchie jusqu'au pied des croix qu'il élevait sur tous les points du royaume!

La religion devenant le mot d'ordre du pouvoir, chacun des agents, du sommet de l'échelle au degré le plus infime, dut en prendre le masque. Chacun sentait que, par des affiliations mystérieuses, l'œil du prêtre était ouvert partout, dans l'intérieur des familles comme à la cour et dans les antichambres ministérielles. Il en résulta un système presque universel de démonstration hypocrites, qui faisaient de la pratique du culte un tel cachet de servilité déshonorante, que les fonctionnaires restés dignes ne s'approchaient plus du temple que la rougeur au front, et qu'il en était même, croyants au fond de l'âme, qui renonçaient, par pudeur et au risque de perdre leur place, à toute pratique extérieure de dévotion.

Faut-il s'étonner que quinze années de ce régime aient produit dans le pays une irritation profonde? Cette irritation se manifestait partout, dans les journaux, dans les salons, à la tribune des deux Chambres, dans les ateliers et jusque dans les écoles de la jeunesse et de l'enfance. Depuis longtemps la révolution était faite dans les esprits quand elle éclata dans la rue.

L'État ne demandait pas mieux que de favo-

riser cette ardeur de propagande religieuse et cette invasion systématique du clergé dans toutes les sphères de la vie sociale; en enveloppant la France comme dans un réseau de pratiques incessantes, où le prêtre, par la conscience du fidèle, était maître du citoyen, le pouvoir était sûr de tenir sous sa main au moins la France officielle, et de peser par l'intimidation sur le reste de la population. Mais, tout en comblant le clergé de faveurs, il n'entendait pas se dessaisir vis-à-vis de lui des armes dont il avait le choix, soit dans les traditions gallicanes soit dans les lois plus récentes. Si donc il lui prodigua les priviléges, il sut les lui faire payer cher.

Le gouvernement de la Restauration, en effet, avait maintenu non seulement le concordat de 1801, mais encore les articles organiques; en conséquence il tenait le clergé soumis : et par la nomination des évêques; et par les entraves qui gênaient les rapports de l'épiscopat avec la cour romaine; et par la suppression des conciles provinciaux et des synodes diocésains; et par la substitution du conseil d'État aux tribunaux ecclésiastiques pour le jugement des affaires contentieuses relatives à la religion et à la conscience; enfin par l'intervention quelque peu tyrannique de l'autorité civile dans les établissements d'éducation ecclésiastique. Sur ce dernier point, trouvant insuffisants les moyens de pres-

sion que lui fournissaient les législations antérieures, le gouvernement y pourvut par les ordonnances de 1828. Ces ordonnances, objet de très vives réclamations, limitaient le nombre des séminaristes, leur imposaient un costume, et exigeaient de leurs maîtres le serment qu'ils n'appartenaient à aucune congrégation religieuse non reconnue par l'Etat.

Il faut convenir que la couronne, à moins d'abdiquer entièrement entre les mains du clergé, ne pouvait se dispenser de prendre ses précautions; plus le pouvoir civil accorde de priviléges au prêtre, plus il doit se tenir en garde contre ses empiétements. En sorte qu'inévitablement le clergé le plus favorisé devient le plus asservi. Cette vérité historique, déjà prouvée par les pratiques invariables de l'ancienne monarchie envers l'Église gallicane, a reçu, sous la Restauration, une nouvelle et éclatante démonstration.

Et à mesure que se développaient, en s'exagérant toujours, d'une part l'influence dominatrice du clergé sur le pays, d'autre part sa soumission courtisanesque envers le pouvoir, deux sentiments grandissaient et grondaient contre lui dans tous les cœurs libres : haine pour son ambition, mépris pour son servilisme. Aussi un des membres les plus éminents du clergé français a-t-il pu écrire avec vérité : « L'état de la Religion en France, dans les seize années qui ont précédé la dernière révolution

(la révolution de 1830) peut se peindre en deux mots : la religion était opprimée par le gouvernement et haïe par une grande partie de la nation (1). »

Haine envers un clergé qui pesait sur le pays comme une obsession permanente, hostilité presque générale envers un pouvoir qui avait systématisé à son profit ce régime clérical, le plus antipathique de tous à la France : telle fut l'une des principales causes qui firent éclater la révolution de 1830.

Partout le mouvement populaire mêla à ses démonstrations politiques des actes de violence envers le culte catholique. Mais il faut dire qu'au fond ces violences s'adressaient moins à la religion qu'à l'intolérable abus qu'en avaient fait ses ministres au service d'une cause politique détestée. Si l'archevêché de Paris fut saccagé, c'est parce qu'on avait cru voir, dans un des derniers mandements, des insinuations favorables aux coups d'État. Si l'église Saint-Germain l'Auxerrois fut dévastée, c'est parce que, à la suite d'un service commémoratif qui fut fait pour le duc de Berry, un assistant avait suspendu au catafalque le portrait du duc de Bordeaux. Il en fut de même des croix des missions : celles qui furent abattues étaient toutes

(1) Mémoire présenté à Grégoire XVI par les rédacteurs de l'*Avenir* et rédigé par M. LACORDAIRE.

décorées de fleurs de lis, et rappelaient aux populations les prédications récentes où la politique avait joué un si grand rôle. Partout, au contraire, les anciennes croix sans emblèmes étrangers furent respectées.

Cette fidélité inébranlable de la France à ses antiques croyances nationales, au milieu même de ses colères vengeresses, dit assez combien sont coupables ceux qui se jouent des choses saintes en les mêlant à leurs passions politiques, poussant ainsi un peuple foncièrement chrétien à des actes sacriléges, qui ne sont ni dans ses instincts ni dans ses mœurs traditionnelles. Le revirement qui se fit dans les esprits, durant les dix-huit années du règne de Louis Philippe est la preuve qu'il ne faut, pour réconcilier la France avec le clergé, que séparer la religion de la politique, et assurer à tout jamais la liberté des consciences.

CHAPITRE IV

L'ÉGLISE EN FACE DE LA CHARTE DE 1830

Ce principe de la liberté religieuse reparut seul dans la Charte de 1830, à l'exclusion du principe contradictoire de la religion de l'État. Bien que le budget des cultes fût conservé, et qu'on se trouvât toujours, pour tout ce qui tient

aux rapports de l'Église et de l'État, sous le régime du concordat de 1801, ce n'était pas moins là une révolution profonde; d'autant plus que le parti triomphant était très disposé à refouler toutes les prétentions théocratiques du clergé, et même à lui enlever tout moyen d'influence. Bien qu'une dynastie eût succédé à une dynastie, au fond cette révolution n'était autre chose que la souveraineté nationale substituée au principe monarchique du droit divin, et, en fait, l'arrivée au pouvoir d'une maison royale et d'une classe de citoyens, dont les intérêts et les tendances n'avaient rien de commun avec les intérêts, les traditions et les regrets du clergé privilégié de l'ancien régime.

L'épiscopat comprit à l'instant la situation nouvelle qui lui était faite, et l'attitude qu'elle lui commandait vis-à-vis du pouvoir et de l'opinion; renonçant par la force des choses à les dominer l'un et l'autre, et ajournant des prétentions impossibles, il se replia sur lui-même; à défaut d'une position privilégiée que lui interdisait la Charte, il eut l'habileté de se retrancher avec réserve sur le terrain religieux, se fondant, pour revendiquer sa propre indépendance et sa liberté d'action, sur le droit commun.

C'est sur ce terrain du droit commun que se sont produits, entre le clergé et le gouvernement de juillet, les démêlés qui ont été plutôt des

tiraillements que des conflits. Les premiers différends s'élevèrent au sujet de la nomination des évêques, et même au sujet de la nomination des curés, le gouvernement ne voulant autoriser que le choix des prêtres signalés favorablement au ministre des cultes par l'administration civile. La cour romaine et l'épiscopat exprimaient leur étonnement de ce qu'une dynastie qui, en répudiant la cérémonie du sacre, avait bien montré qu'elle renonçait à l'antique alliance entre le trône et l'autel, prétendait user, quant au choix des ministres du culte, d'un privilége qu'il avait été tout naturel d'accorder aux rois très chrétiens; n'était-ce pas exiger que l'Église mît ses destinées dans les mains de ses ennemis?

Les mêmes difficultés se produisirent au sujet de l'enseignement : l'État prétendant conserver à l'Université le monopole de l'enseignement, et soustraire le plus possible au clergé l'éducation de la jeunesse, « afin de détruire *la superstition* », ainsi qu'en faisait l'aveu, à la tribune, M. de Montalivet, ministre de l'intérieur; le clergé invoquant la liberté, assurée par la Charte à tous les citoyens.

Les vexations du pouvoir se firent particulièrement sentir, surtout dans les premières années, au sujet des cérémonies du culte. Non seulement le gouvernement renouvela les ordonnances du 18 juin 1828, et ressuscita même un décret impérial, au moyen duquel il introdui-

sit dans les séminaires un administrateur laïque, chargé de surveiller l'emploi des deniers que l'État fournissait pour l'entretien d'un certain nombre de boursiers; mais encore il publia des circulaires aux évêques, soit pour leur enjoindre d'interdire la célébration des fêtes déclarées non obligatoires par le concordat, soit pour ordonner l'usage de l'eau chaude en hiver dans la cérémonie du baptême. Et plus d'une fois il intervint d'autorité pour faire célébrer, même par des prêtres schismatiques, des funérailles au service desquelles s'était refusé le curé de la paroisse.

Le gouvernement se montra plus rigoureux encore pour ce qui est des réunions des évêques, et même de celles des simples curés de campagne; connaissant les secrètes sympathies de ces derniers pour l'ancien régime, et leur supposant des affiliations avec le parti carliste, il les plaça, par une décision générale, sous la surveillance immédiate des maires, leur défendit, sous peine d'une retenue sur leur traitement, de s'éloigner, sans autorisation, de leur presbytère, et chargea tous ses agents, sans compter les gendarmes, de tenir la main à l'exécution de ses ordres. Enfin quelques difficultés s'élevèrent également au sujet de certains corps religieux, tolérés sous la Restauration, et dont le nouveau pouvoir supportait impatiemment l'existence.

Sur tous ces points, le clergé se trouvait dans les conditions les plus favorables pour lutter avec avantage; fort du texte même de la Charte, il n'eut qu'à se tenir sur la défensive; et il le fit avec une grande habileté, ayant soin d'écarter tout ce qui aurait pu ressembler à la revendication d'une situation privilégiée, et de n'invoquer en toute occasion que les principes du droit commun. Son langage ne différait pas de celui de tous les opposants, qui réclamaient les libertés promises explicitement ou implicitement par la Charte. Les évêques publièrent de nombreux écrits où, à chaque page, se lisaient les mots *liberté religieuse*, *droit de la conscience;* et un comité permanent se forma bientôt, sous la présidence de M. de Montalembert, pour défendre et propager avec une grande activité ces principes, comme les plus précieuses conquêtes des sociétés modernes.

Ce terrain du droit commun était si bien choisi par les catholiques, que peu à peu l'opinion fut ramenée à des sentiments plus sympathiques; les vieilles rancunes furent oubliées; à force de voir le mot de liberté sous la plume des écrivains religieux, on finit par croire qu'il s'agissait bien cette fois de la liberté pour tous; et ce clergé, si détesté à la fin du précédent régime qui l'avait fait tout-puissant, se vit entouré d'une certaine popularité après quelques années d'un régime où les dispositions du pouvoir, en

réduisant son rôle politique à des conditions plus modestes, l'avait fait grandir d'autant plus dans l'estime des populations. Cé retour sympathique du peuple se manifesta avec éclat lorsque, au lendemain de la révolution de février, les prêtres furent, sur tous les points, appelés à bénir les arbres de la liberté.

Preuve nouvelle que rien ne lasse la fidélité de cette nation française à ses vieilles croyances religieuses, et que le jour où le clergé accepterait sans arrière-pensée les libertés modernes, auxquelles la France est non moins attachée, une grande et définitive pacification s'opérerait dans les esprits; et l'on verrait le terme de ces conflits, si funestes à la fois à l'Église et à la société temporelle.

Plût à Dieu que le clergé de 1830 eût entendu son rôle dans le sens large et vraiment libéral que lui prêtait l'opinion trop confiante! Ce trait de génie et d'audace, en même temps qu'il eût restitué au monde l'esprit véritable de l'Évangile, aurait rendu à l'Église sa haute mission des premiers âges et sanctifié le mouvement démocratique.

Mais le clergé tenait au passé par des racines trop profondes, pour qu'il sût être et voulût être résolûment novateur. Tandis qu'il parlait beaucoup de *ses libertés*, c'est à dire de son droit de tout dire et tout faire, il restait au fond hostile à *la liberté*. Le droit moderne était tout simplement

pour lui une arme de guerre, dont il usait quand le pouvoir prétendait gêner son action. Pour des yeux attentifs, les nombreux écrits qui furent publiés à cette époque par les représentants les plus éminents du clergé, ne laissent aucun doute sur le sens intime de leur prétendue doctrine libérale. A travers des formules empruntées quelquefois au langage du siècle, on ne trouvait que des concessions faites par la force des choses aux idées nouvelles, mais jamais la reconnaissance de la liberté religieuse comme un droit imprescriptible du citoyen. Le régime de la liberté et de l'égalité civile des cultes, bien loin d'être pour eux une légitime conquête et encore moins l'idéal d'une société chrétiennement organisée, était un régime *transitoire*, né de l'affaiblissement de la foi dans les générations présentes ; et il ne fallait pas de grands efforts de logique pour en conclure que lorsque, par un progrès désirable, l'opinion serait ramenée aux saines idées, on se hâterait de rétablir l'ancien principe de la religion de l'État; sauf, bien entendu, à user, envers les dissidents, de la plus grande *tolérance*.

Tolérance, c'est donc le mot, plutôt que celui de liberté, qui exprimait la pensée intime de l'episcopat. On peut s'en convaincre en relisant les écrits, d'ailleurs remarquables, publiés par l'évêque de Langres, Mgr Parisis, sous ce titre : *Liberté de l'Église*. Il y eut des évêques qui

voilèrent moins leur pensée. On vit entre autres l'évêque d'Orléans, Mgr Fayet, en 1846, condamner sans détour, dans un mandement, comme impies et athées, les deux principes de la séparation du spirituel et du temporel et de la souveraineté nationale.

CHAPITRE V

DERNIERS MANIFESTES DE LA COUR ROMAINE, NOTAMMENT L'ENCYCLIQUE " QUANTA CURA " DU 8 DÉCEMBRE 1864 ET LE SYLLABUS.

Mais c'était à Rome que se conservaient dans toute leur intolérance les traditions de la doctrine temporelle du clergé catholique. C'est donc surtout dans les actes émanés de la cour pontificale qu'il faut chercher la vraie pensée des hauts dignitaires de l'Église sur les grandes questions qui divisent encore si profondément les hommes du passé et les hommes de l'avenir.

Assurément on a beaucoup exagéré la portée des condamnations contenues dans les actes pontificaux ; il y a des distinctions et des nuances dont on n'a pas assez tenu compte, et il viendra un temps où l'on reconnaîtra de nombreux malentendus. Mais on ne peut nier l'esprit général d'hostilité de tous ces monuments contre les principes de la démocratie moderne. Il importe

d'éclaircir, autant que nous le pourrons dans notre cadre si restreint, un sujet sur lequel il reste encore tant de vague.

Directement le saint-siége s'est toujours abstenu de donner des définitions précises de ces mots : progrès, socialisme, démocratie, civilisation moderne, et généralement de tous les termes qui forment le vocabulaire du droit nouveau. Et cependant, sous ces divers titres, il a lancé de fréquents anathèmes à l'esprit du siècle, dans ses encycliques et allocutions pontificales. On dirait un parti pris de rester dans le vague, afin d'englober plus facilement dans une condamnation générale tous les progrès sociaux accomplis.

Nous y voyons en effet, au lieu de définitions claires et précises, des lamentations sur *notre malheureuse époque*, à cause de « la lutte violente que se livrent des principes opposés, la vérité et l'erreur, la vertu et le vice, la lumière et les ténèbres » ; et puis, sans transition, l'anathème lancé contre « certains hommes qui favorisent *ce qu'ils appellent la civilisation moderne* » (1), comme pour faire croire que ce que ces hommes entendent par civilisation moderne, est synonyme d'erreur, vice et ténèbres. Le saint-siége s'indigne ensuite de ce que ces mêmes hommes « demandent que le pontife romain se réconcilie

(1) Allocution *Jamdudum cernimus* du 18 mars 1861.

et se mette d'accord avec le *progrès*, avec le *libéralisme* (ce sont leurs expressions), en un mot avec *la civilisation moderne* ». Et il ajoute que les tristes événements qui s'accomplissent chaque jour ne permettent pas de croire à la bonne foi des défenseurs de la civilisation moderne, « *bien qu'ils se disent les vrais et sincères amis de la religion.* »

Ces accusations, cent fois reproduites, et qui, dans l'allocution du 18 mars 1861, semblent prendre le ton du sarcasme, nous n'hésitons pas à les déclarer injustes, inconsidérées et de toute façon déplorables : en ce que, par la généralité de leurs termes, elles ont l'air d'envelopper dans cette réprobation l'ensemble des conquêtes politiques et sociales qui sont la gloire de la France, que toutes les nations du monde tendent à réaliser à leur tour, et qu'on a coutume de désigner sous le nom de civilisation moderne; en ce qu'elles troublent les consciences par ces vagues formules qui font supposer que la foi est engagée dans des questions où la politique seule est en cause; en ce qu'elles affligent, indignent et quelquefois éloignent de l'Église, des hommes aussi irréprochables dans leurs croyances religieuses que dans leurs doctrines sociales, quoique pourtant associés avec ardeur au mouvement libéral de leur pays.

On ne peut le nier, il en est, parmi les novateurs, qui ont des arrière-pensées très hostiles à

la religion catholique, et qui nourrissent l'espoir que les progrès modernes entraîneront sa ruine; et le saint-siége est dans son droit quand il dit : « Si, sous le nom de civilisation, il faut entendre un système inventé précisément pour affaiblir et peut-être même pour renverser l'Église; non, jamais le saint-siége et le pontife romain ne pourront s'allier avec une telle civilisation (1). »

Mais pourquoi affecter d'attribuer à la généralité des partisans du progrès et des libertés modernes, des sentiments qui n'appartiennent qu'à quelques-uns? Pourquoi surtout se donner l'apparence d'une hostilité systématique envers un mouvement de transformation sociale, se traduisant en institutions dont la plupart ont déjà reçu la consécration du temps? N'eût-il pas été plus sage de laisser de côté des expressions susceptibles de sens si divers, telles que socialisme, progrès, civilisation moderne, et de désigner clairement les erreurs qu'on entendait condamner? Or, nous le répétons, c'est ce qui n'a été fait, ni dans les actes pontificaux qui ont été publiés à propos de la première Révolution française, ni dans les monuments plus récents, soit de Grégoire XVI soit de Pie IX.

La raison n'en est-elle pas qu'à l'aide de ces expressions si diversement entendues, on avait

(1) Allocution du 18 mars 1861.

l'avantage de rendre suspects tous les projets, quels qu'ils fussent, des novateurs, et qu'on pouvait ainsi plus facilement, sous prétexte de leurs tendances détestables, s'opposer aux changements qui portaient atteinte aux priviléges temporels du clergé? Qu'on étudie de près l'histoire de tous ces conflits entre l'Église et la société moderne, et l'on verra que nous n'exagérons rien en affirmant qu'au fond, toute cette ardeur passionnée à combattre la Révolution, n'a pas d'autre cause que quelque privilége en péril.

Nous sommes loin de mettre en doute les saintes intentions de la cour pontificale; mais nous voyons par là à quel point une situation fausse peut faire illusion aux esprits les plus droits et aux cœurs les plus sincères. La cour romaine et le clergé se sont tellement habitués à penser que l'Église, et la société temporelle elle-même, étaient intéressées à la conservation des priviléges ecclésiastiques, que chaque fois qu'un peuple a voulu y porter la main, le saint-siége a protesté aussi énergiquement et en termes aussi absolus, que si l'on eût touché à un dogme, et si la société allait être bouleversée de fond en comble.

Ainsi, quand les pouvoirs sociaux ont remis en question les immenses possessions qui s'étaient accumulées dans les mains du clergé, et le privilége qui les exemptait de l'impôt, la cour romaine n'a-t-elle pas jeté le cri d'alarme,

comme si tout était perdu, invoquant, entre autres moyens de défense, la déclaration du sixième concile de Tolède, ainsi conçue : « Il n'est permis à personne d'ignorer que tout ce qui est consacré à Dieu, homme, animal, champ, en un mot tout ce qui a été une fois dédié au Seigneur, est au nombre des choses saintes, et appartient à l'Église. C'est pourquoi quiconque enlève et ravage, pille et usurpe l'héritage appartenant au Seigneur et à l'Église, doit être regardé comme un sacrilége, tant qu'il n'aura pas expié son crime et satisfait à l'Église. S'il persiste dans son usurpation, qu'il soit excommunié (1). »

Or, la France de 89 a opéré à l'égard des priviléges féodaux du clergé, et même à l'égard de ses propriétés, une révolution radicale, malgré les protestations du saint-siége, et l'on ne voit pas qu'il s'en soit suivi la ruine de la société française. Cela n'empêche pas la cour romaine de protester avec la même indignation, chaque fois qu'un peuple veut accomplir les mêmes réformes, comme on en trouve des exemples dans l'allocution *Acerbissimum* du 27 septembre 1852 au sujet de la Nouvelle-Grenade, dans l'allocution *Nunquam fore* du 15 décembre 1856 au sujet du Mexique, et, plus récemment, dans les actes pontificaux relatifs aux derniers événements survenus en Italie et en Autriche.

(1) Bref *Quod aliquantum* du 10 mars 1791.

Il en a été de même pour la question du mariage purement civil; ainsi, dans l'allocution du 27 septembre 1852, ce mariage civil est appelé un *concubinat honteux*. Il est vrai qu'on n'entend parler que du mariage entre chrétiens, lesquels ne peuvent pas en conscience se dispenser du sacrement. Mais l'État peut-il distinguer entre les chrétiens et ceux qui ne le sont pas, et la loi civile ne doit-elle pas s'appliquer indistinctement et de la même façon à tous les citoyens? Et la cour romaine ne tombe-t-elle pas dans son tort habituel, qui est de condamner des innovations dans le domaine politique, où elle n'a rien à prétendre, pourvu que ces innovations ne portent nulle atteinte à la libre pratique des chrétiens dans la société spirituelle?

Des manifestations semblables ont eu lieu pour ce qui est du *for ecclésiastique* : quand la législation civile a voulu soumettre les prêtres au *droit commun*, c'est à dire ne plus leur laisser le privilége d'être jugés par des tribunaux ecclésiastiques pour ce qui concerne leurs actes dans la société temporelle, le saint-siége a fait entendre les mêmes plaintes que s'il se fût agi d'une monstruosité. Pour ne citer que les faits les plus récents, on trouve une protestation de ce genre dans l'allocution du 27 septembre 1852, contre une loi de la république de la Nouvelle-Grenade « par laquelle est entièrement aboli le for ecclésiastique, de telle sorte que toutes les

causes *civiles et criminelles* qui sont de son ressort et alors même qu'elles concerneraient les archevêques et évêques, devront désormais être jugées par les tribunaux laïques et par les magistrats de la république. » Les mêmes plaintes sont reproduites dans l'allocution du 15 décembre 1856 au sujet de la république mexicaine.

Ces manifestations, sans cesse renouvelées à propos de chaque privilége du clergé, comme s'il s'agissait de réformes mauvaises en elles-mêmes, sont d'autant plus regrettables, qu'en réalité, pour la plupart de ces réformes, il n'est pas dans la pensée de la cour romaine d'affirmer qu'elles résultent de quelque opinion absolument fausse et hérétique. Nous citerons pour exemple ce qui est dit du for ecclésiastique dans le syllabus qui accompagne l'encyclique *Quanta cura* du 8 décembre 1864. L'article XXXI déclare fausse l'opinion que « le for ecclésiastique pour les *procès temporels* des clercs soit au civil soit au criminel, doit *absolument* être aboli, même sans consulter le siége apostolique et sans tenir compte de ses réclamations. » Là, on le voit, le blâme n'est pas aussi général que dans la plupart des actes pontificaux qui ont protesté contre cette innovation; évidemment on n'y condamne pas d'une façon absolue l'abolition du for ecclésiastique, mais seulement la manière de s'y prendre; on blâme ceux qui pensent que le for ecclésiastique *doit absolument être aboli*, parce

que cette opinion impliquerait la condamnation de tout le passé qui a admis cette législation privilégiée; et on blâme également ceux qui opèrent ces innovations sans prendre l'avis du saint-siége, parce que la cour romaine, habituée au régime des concordats, voudrait que toutes les réformes concernant les rapports de l'Église avec les sociétés temporelles, s'accomplissent de concert avec elle.

Or, on sait que chaque fois qu'un gouvernement a consulté le saint-siége pour opérer ces changements d'un commun accord, il a trouvé des résistances insurmontables, comme s'il eût touché à l'arche sainte. Il ne faut donc pas s'étonner si les peuples, se heurtant toujours à ce fameux *non possumus*, finissent par se passer de ce concours, quand un changement a été rendu indispensable par l'état des mœurs publiques et de l'opinion.

Les quelques exemples qui précèdent suffisent pour caractériser le système de la cour romaine dans sa lutte contre les sociétés modernes : quand elle défend un privilége déterminé, elle le fait en termes généraux, qui ont le double effet, d'exagérer la portée de la condamnation, et de faire supposer que la religion et la société tout entière sont mises en péril par cette innovation. Ses formules deviennent encore plus vagues, et par conséquent plus élastiques, quand elles s'adressent à l'ensemble du droit moderne, sous

ces mots progrès, socialisme, civilisation. Mais ce qui se retrouve invariablement au fond de toutes ces manifestations dictées par un esprit d'hostilité implacable contre la Révolution de 89, c'est la volonté opiniâtre de défendre pied à pied, et de reprendre quand l'occasion est favorable, la position exceptionnelle et privilégiée dont le clergé a été en possession pendant de longs siècles.

Au milieu de ce dédale de protestations indéterminées, il est cependant un point où la pensée intime du saint-siége devient saisissable; et c'est là que viennent aboutir et se résumer tous les éléments du débat qui s'agite entre le clergé et la Révolution; nous voulons parler de la question de la liberté religieuse et de l'égalité civile des cultes, c'est à dire du rôle qui appartient à l'État vis-à-vis de la conscience individuelle. C'est bien là qu'est le problème social à sa racine.

Si la cour romaine s'était contentée, comme dans l'article XXXIX du syllabus, de condamner l'opinion de ceux qui pensent que « l'État, comme étant l'origine et la source de tous les droits, jouit d'un droit, qui n'est circonscrit par aucune limite, » elle eût rencontré, à notre époque, peu de contradicteurs. Non, l'État n'est pas la source et l'origine de *tous les droits*, et encore moins doit-on dire qu'il jouit d'un droit *sans limites*. Là-dessus tous les vrais libéraux

pensent comme la cour romaine. Que la souveraineté politique réside dans une seule personne ou dans la nation tout entière, les droits de la société temporelle sont limités par les droits de la conscience dans chaque individu ; en d'autres termes, ils ne s'étendent pas aux choses religieuses (1).

Voilà pourquoi, si la cour romaine était logique, elle devrait conclure que : le droit de l'État s'arrêtant devant la conscience, l'État n'a pas plus à intervenir au profit d'une religion que d'une autre ; que, d'après la vraie notion du rôle de l'État dans les sociétés chrétiennes, le principe de la religion de l'État est un non-sens ; et que le régime de la séparation du spirituel et du temporel est le seul qui convienne à une société civilisée, ce qui pour nous est synonyme de société chrétiennement organisée.

Telle n'est pas l'opinion de la cour romaine. Sur ce point, elle a manifesté sa pensée en toute occasion, soit d'une manière générale en condamnant l'erreur opposée sous le nom de *libéralisme moderne*, soit au sujet des diverses applications qui ont été faites de ce libéralisme. L'article LXXXVII du syllabus déclare formellement que c'est une erreur de croire que « à notre époque, il n'est plus utile que la religion catho-

(1) Voy. deuxième partie, liv. V, chap. II ; liv. VII, ch. II ; liv. X, ch. III.

lique soit considérée comme l'unique religion de l'État, à l'exclusion de tous les autres cultes. » A plus forte raison condamne-t-on comme fausse l'opinion qui considère le régime de l'égalité civile des cultes comme un progrès sur le régime de la religion de l'État, et bon et juste en lui-même, et le seul qui corresponde aux véritables principes chrétiens. C'est cette opinion que la dernière encyclique condamne sous le titre de *naturalisme*, principe, y est-il dit, impie et absurde, qui consiste à croire que « la perfection des gouvernements et le progrès civil demandent impérieusement que la société humaine soit constituée et gouvernée sans plus tenir compte de la religion que si elle n'existait pas, *ou du moins sans faire aucune différence entre la vraie religion et les fausses.* »

C'est en vertu des mêmes principes que cette encyclique déclare contraire à la doctrine de l'Écriture, de l'Église et des saints Pères l'opinion que « le meilleur gouvernement est celui où l'on ne reconnaît pas au pouvoir l'*obligation* de réprimer, par la sanction des peines, les violateurs de la religion catholique, si ce n'est lorsque la tranquillité publique le demande. » Et plus loin, appliquant à une question spéciale sa doctrine sur l'obligation où serait la puissance civile de sanctionner les lois religieuses, l'encyclique condamne ceux qui poussent leur impiété jusqu'à déclarer qu'il faut « abolir la loi qui, à certains jours fériés,

défend les œuvres serviles pour vaquer au culte divin. » Enfin, pour ne laisser aucun doute, l'encyclique ajoute que c'est « en conséquence de cette idée *absolument fausse* du pouvoir social » qu'on professe cette opinion erronée, et que Grégoire XVI appelait un *délire,* savoir que « la liberté de conscience et des cultes est un droit propre à chaque homme, qui doit être proclamé et assuré dans tout État bien constitué. »

Nous voilà bien à la formule même du droit moderne ; le principe du droit nouveau est clairement condamné, et la cour pontificale sait si bien que ce principe est la base de toutes les libertés et implique l'abolition de tout privilége du clergé, qu'elle n'a cessé de se plaindre amèrement partout où on a voulu l'établir, ou seulement paru tendre à l'établir. On n'a pas oublié les vives protestations du saint-siége quand la liberté des cultes a été proclamée par notre première Révolution, notamment dans l'allocution du 7 mars 1790 et le bref du 10 mars 1791. Et depuis, sans tenir compte de l'expérience déjà faite en France et dans d'autres pays, le saint-siége a exprimé vingt fois son indignation et sa douleur de ce qu'on cessait de traiter, soit en droit soit en fait, la religion catholique comme l'unique religion de l'État ; par exemple dans l'allocution du 27 septembre 1852 au sujet de la Nouvelle-Grenade, dans celle du 26 juillet 1855 au sujet de l'Espagne,

dans celle du 15 décembre 1856 relative au Mexique, où l'on trouve toujours les mêmes lamentations, parce que ces pays admettent ou tendent à admettre « le libre exercice de tous les cultes, et accordent à chacun la faculté pleine et entière de manifester ouvertement et publiquement toute espèce d'opinions et de pensées. » L'Autriche, à son tour, comme la France, comme l'Italie, comme toutes les nations qui veulent se reconstituer selon le droit moderne, n'a pu entrer dans la voie des réformes libérales sans se heurter au *non possumus* de la cour romaine. On sait quelles résistances inflexibles ont été opposées à l'entreprise de l'empereur François Joseph, et quel effort héroïque il a fallu pour mener à bonne fin les nouvelles lois dites *confessionnelles*.

Il sera démontré plus loin (1) que le saint-siége, en tranchant cette question concernant le rôle des pouvoirs humains vis-à-vis de la conscience, sort de sa compétence pour empiéter sur le domaine de la politique, qui ne lui appartient pas, et que sur ce terrain, où nulle mission ne lui a été donnée par le fondateur du christianisme, il ne fait rien moins que fausser, à son insu, les vrais principes de l'Évangile sur les rapports entre la société religieuse et la société temporelle. Nous avions d'abord à cons-

(1) Voy. troisième partie, liv. III.

tater, en le déplorant, le fait de l'hostilité du saint-siége contre l'esprit qui domine dans nos sociétés laïques, et nous avons voulu déterminer d'une manière très précise le point où s'opère cette scission. Ce point c'est le droit de la conscience, droit primordial qui fait tout homme inviolable dans ses croyances, et d'où découlent la liberté et l'égalité civile de tous les cultes, et l'abstention complète de l'État en matière religieuse.

C'est ce régime de liberté que le saint-siége réprouve, ne l'acceptant que comme une triste et dure nécessité dans les pays où il est établi, tournant toujours ses regrets vers l'ancien système de la religion de l'État, et présentant ce régime antilibéral comme l'idéal vers lequel doivent tendre les peuples chrétiens.

C'est ce régime de liberté qui est l'esprit même de la Révolution française; c'est l'idéal vers lequel tendent par un mouvement irrésistible toutes les nations, et c'est là vraiment ce qui constitue dans son essence ce qu'on a coutume d'appeler *la civilisation moderne*.

Quand donc le saint-siége repousse presque comme une injure l'opinion que (1) « le pontife romain peut et doit se réconcilier et transiger avec le progrès, le libéralisme et la civilisation

(1) Voy. l'Allocution du 18 mars 1861 et l'art. LXXX du Syllabus.

moderne », on sait maintenant ce qu'il entend anathématiser.

Le divorce n'est que trop réel; et il en résulte pour les sociétés modernes une situation tendue, contradictoire, et un malaise universel; car ces sociétés se sentent rattachées par la chaîne non interrompue de leurs traditions à la révolution évangélique, et elles sont convaincues qu'en réalisant de plus en plus la liberté dans leur sein, bien loin de rompre avec ces traditions et de répudier cette origine, elles deviennent de plus en plus chrétiennes. Et d'autre part, le siége apostolique, chargé plus particulièrement de conserver la pureté de cette doctrine chrétienne, ne cesse de crier à ces sociétés : « Vous vous égarez dans des voies funestes; en croyant suivre le Christ, vous favorisez l'œuvre de ses ennemis irréconciliables. »

Et ces sociétés continuent leur marche imperturbable. Ce serait folie que de prétendre leur faire remonter le courant. Toute borne posée comme un obstacle sera fatalement emportée. L'obstination de Rome, sans profit pour ses prétentions temporelles, ne sert qu'à lui faire perdre son empire sur les âmes. Si l'opinion s'éloigne d'elle, c'est en haine, non de sa religion, mais de sa politique. Chaque jour le saint-siége déplore les progrès que fait le scepticisme, et il ne voit pas que ce mouvement est en partie son œuvre. Sans doute, les nouvelles

méthodes philosophiques et scientifiques suffisent pour pousser hors de l'Église certains esprits qui se persuadent que la libre pensée ne peut se concilier avec la foi catholique. Mais combien d'autres, tout en s'associant à tous les progrès scientifiques du siècle, resteraient fidèles à leurs vieilles croyances, si l'on ne prétendait refouler en leur nom leurs plus généreuses et patriotiques aspirations.

Quant à la grande masse des populations, elle demeure flottante entre le mouvement politique qui l'entraîne et les avertissements incessants des chefs de l'Église, qui s'efforcent de la retenir; aucune lumière ne lui venant du Vatican sur les beaux et grands côtés de la civilisation moderne, le peuple chrétien s'habitue à n'en saisir que les avantages matériels. Il en résulte de basses et misérables préoccupations. Au lieu de s'attacher avec ardeur aux principes qui font la grandeur de la France nouvelle, et de se passionner pour les luttes de la liberté, on écarte comme importunes ces nobles agitations de la vie publique, et l'activité de chacun se tourne vers les conquêtes qui ont pour but de l'enrichir et d'augmenter ses moyens de jouissances.

Comme tout se tient dans le cœur de l'homme, ces dispositions morales qui font des citoyens sans désintéressement, sans zèle pour le bien public et sans vertu, font des chrétiens qui ne gardent de la religion que la lettre, mais qui

en perdent complétement l'esprit. A mesure que la vie politique s'abaisse et se matérialise, la vie religieuse se réduit à un formalisme où l'âme n'a point de part. Cet état de l'opinion et des mœurs n'est propre qu'à faire des indifférents ou des sceptiques.

A tous les points de vue c'est un malheur immense que la papauté ne comprenne pas la cause du mal, et ne s'efforce pas d'y apporter le seul remède possible. Il est urgent qu'elle restitue aux peuples l'esprit vivant de l'Évangile, afin de les relever, de les retremper, et de réveiller leurs nobles instincts. Mais il faut qu'elle le sache, les peuples resteront sourds à sa voix, tant qu'elle n'aura pas répudié ses doctrines antilibérales et mis ses enseignements d'accord avec l'esprit de la civilisation.

CHAPITRE VI

QUELQUES TENTATIVES LIBÉRALES

Depuis que la Révolution a posé ce redoutable problème entre la société nouvelle et l'Église, que d'efforts n'ont pas été faits, et toujours en vain, pour réconcilier la papauté avec l'esprit moderne! La plus mémorable de ces tentatives est celle qu'essayèrent les rédacteurs du journal *l'Avenir*, au lendemain de cette révolu-

tion de 1830 qui avait montré combien sont fatales à l'Église ses alliances avec les pouvoirs politiques. Il est vrai qu'à la tête de ce petit groupe de catholiques libéraux se trouvait l'homme le moins propre à opérer une œuvre de conciliation : esprit absolu, porté aux extrêmes en toutes choses, passionné jusqu'à la violence, et que la moindre résistance irritait, Lamennais portait avec lui le souvenir d'une doctrine et d'une conduite très récentes, qui devait inévitablement amoindrir l'autorité de ses opinions nouvelles et de ses conseils; ses premiers ouvrages n'avaient pas peu contribué à entretenir le clergé dans ses sentiments d'hostilité contre la Révolution, qu'il jugeait alors à travers les préjugés du parti ultramontain; et l'on n'avait pas oublié son ardente polémique contre les libéraux qui tâchaient de tirer tout le parti possible de la charte de 1814. Maintenant que le voile était tombé, et qu'il épousait la cause des peuples, il mettait la même ardeur et la même impatience à convertir à la liberté ceux qui l'avaient naguère suivi dans ses idées d'absolutisme; et ses adresses au saint-siége prirent aussitôt le caractère d'une *sommation*.

Le résultat n'était pas douteux. La cour romaine ne put tolérer que le disciple parlât en maître, et, plus obstinée que jamais, elle renouvela ses anathèmes contre les tendances modernes.

Quoi qu'il en soit de la position personnelle de l'illustre auteur de l'*Essai sur l'indifférence*, l'œuvre tentée par lui et ses disciples n'en était pas moins excellente, et ce fut un malheur qu'elle ne pût aboutir. C'était très bien comprendre son pays et son siècle que d'affirmer que la seule attitude qui convînt désormais à l'Église, c'était d'en finir avec les alliances politiques, de se suffire à elle-même, et de ne plus chercher sa force que dans l'amour et la vénération des peuples. « Vous avez, disait Lamennais, régné sur les rois, puis les rois vous ont asservie. Séparez-vous des rois, tendez la main aux peuples, ils vous soutiendront de leur robuste bras, et, ce qui vaut mieux, de leur amour... votre force n'est point dans l'éclat extérieur, elle est en vous, elle est dans le sentiment profond de vos devoirs paternels, de votre mission civilisatrice (1). » Et plus loin : « L'institution catholique, née de l'Évangile, et en reproduisant le caractère, dut être et fut en effet, lorsqu'elle conquit le monde, souverainement populaire, puisqu'elle reposait sur le principe de l'égalité des hommes devant Dieu et de la fraternité universelle. Languissante et privée des sympathies des peuples, depuis qu'elle s'était rendue l'auxiliaire des dominateurs des peuples, il fallait donc que retrempée à la source d'où

(1) *Affaires de Rome*, pag. 27.

elle émanait, elle redevînt populaire pour recouvrer sa puissance perdue (1). »

Et dans le mémoire adressé à Grégoire XVI par les rédacteurs de *l'Avenir*, on lisait ces paroles : « En renonçant à toute alliance avec l'État et avec les partis, l'Église devenait inviolable pour tous ; elle choisissait au dessus des passions sa vraie place ; elle accomplissait aussi le long désir des peuples (2). » Le régime qu'ils proposaient à la papauté était donc la séparation de l'Église et de l'État, rappelant que « du reste, aucun principe de théologie, aucun canon de l'Église, aucune tradition apostolique ne s'opposaient à ce système (3) », et que « la religion catholique n'est incompatible, ni avec la liberté des cultes, ni avec la liberté d'enseignement, ni avec la liberté de la presse, ni avec aucune forme de gouvernement (4). »

Bien loin de se rendre à ces conseils, la cour romaine condamna les doctrines professées par les rédacteurs de *l'Avenir*, dans l'encyclique *Mirari vos* du 15 août 1832. « De cette source infecte de l'indifférentisme, y est-il dit, découle cette maxime absurde et erronée, ou plutôt ce délire, qu'il faut assurer à qui que ce soit *la li-*

(1) *Affaires de Rome*, pag. 27 et 28.
(2) *Ibid.*, pag. 48.
(3) *Ibid.*, pag. 58.
(4) *Ibid.*, pag. 60.

berté de conscience. » Et le cardinal Pacca, dans une lettre écrite à Lamennais au nom de Grégoire XVI, blâme de nouveau les doctrines de *l'Avenir* sur la *liberté des cultes* et la *liberté de la presse;* ajoutant que « si, dans certaines circonstances, la prudence exige de les tolérer comme un moindre mal, de telles doctrines ne peuvent jamais être présentées par un catholique comme un bien ou comme une chose désirable. »

On sait que, depuis, ces anathèmes ont été vingt fois renouvelés et ont pris un caractère plus solennel encore et une forme en quelque sorte définitive dans l'encyclique du 8 décembre 1864 et dans le syllabus.

CHAPITRE VII

HARMONIE NÉCESSAIRE ENTRE LA FOI RELIGIEUSE DES PEUPLES ET LEUR CONSTITUTION

La situation est donc la même qu'au lendemain de la Révolution de 1830; les dangers signalés par les rédacteurs de *l'Avenir* subsistent toujours, et des dangers plus graves encore. Le scepticisme a fait des progrès rapides dans la portion lettrée de la population, et l'indifférence, sinon l'hostilité, au sein des masses populaires. Il en est qui considèrent comme un bien

ce détachement général de tout culte positif et extérieur, et qui s'en félicitent. Mais il est démontré par l'histoire de tous les siècles qu'une nation ne se passe pas en vain de fortes et profondes croyances religieuses; et ce n'est pas sans un danger immense qu'on ébranle chez un peuple les croyances qui, en formant ses mœurs, ont été la base de toute sa législation et de son ordre social. Les vrais hommes d'Etat ne s'y sont jamais trompés. Ils savent que la sécurité d'une nation dépend surtout de l'harmonie entre sa foi religieuse et sa constitution. Et c'est de ce côté qu'ils ont particulièrement porté leurs efforts.

Seulement, ce qu'on oublie trop, c'est qu'il y a deux moyens d'établir et de conserver cette harmonie, la force et la liberté. Dans les sociétés païennes, le premier moyen était le seul connu et pratiqué; il n'y avait qu'une loi à la fois religieuse et politique; tout l'homme étant dans le citoyen, le sentiment religieux et le sentiment politique se confondaient en un même culte patriotique, et rien ne pouvait rompre cet accord dans l'opinion publique et dans les mœurs. Dans les sociétés chrétiennes, la séparation du spirituel et du temporel étant le grand principe d'où devait sortir la liberté du monde, les despotes l'ont très bien senti, et ils se sont hâtés de substituer au culte indépendant une *religion nationale*.

Pierre le Grand, à ce sujet, peut être cité comme modèle. Il sut tirer profit, sous ce rapport, de tous les avantages que lui offrait l'état encore barbare des peuples qui formaient l'empire russe. Le clergé grec, bien qu'ayant conservé dans la forme une organisation qui le distinguait de l'État, était à la fois trop ignorant et trop servile, pour avoir pu inspirer aux populations quelque besoin d'indépendance religieuse. Toutefois, Pierre le Grand jugea que c'était trop pour sa puissance qu'il y eût à la tête du culte un chef unique possédant quelque autorité personnelle et quelque influence; d'autant plus que les patriarches étaient dispensés de prêter serment au souverain; qu'ils avaient affecté plus d'une fois, dans le passé, de prendre vis-à-vis des czars la même attitude de suprématie que les papes avaient prise vis-à-vis des princes catholiques, et causé par là d'assez grands troubles dans l'État; et que le dernier patriarche, Nicon, avait, sous le gouvernement d'Alexis, père de Pierre, tenté d'élever son pouvoir au dessus de celui du monarque, et excommunié des sénateurs et le czar lui-même qui s'opposaient à ses entreprises.

Pierre le Grand, pour couper court à ces difficultés, prit le parti de supprimer purement et simplement le patriarcat; il le remplaça par le *très saint-synode*, dont les membres furent liés par leur serment au souverain, et occupèrent

dans l'organisation politique une position qui les mettait entièrement sous la dépendance du czar. Pierre put ainsi régler de son autorité propre tout ce qui concernait le culte, la hiérarchie cléricale et le régime des monastères. Nul ni parmi le clergé ni parmi les fidèles ne songea à réclamer. Il y avait accord entre la législation et l'état d'infériorité où se trouvaient les croyances et les pratiques religieuses de ces peuples. Instrument purement politique entre les mains des czars, la religion a servi non à civiliser ce pays, mais à le maintenir au niveau de ce régime autocratique. Triste harmonie, qui ne convient qu'aux peuples encore barbares et aux gouvernements despotiques.

Il en est autrement des peuples civilisés et des gouvernements libres. L'exemple des États-Unis d'Amérique est la contre-partie du spectacle donné par la Russie. S'il est un ordre social qui puisse s'appeler chrétien, c'est celui de ce peuple qui a pris pour base du droit public l'inviolabilité absolue de la conscience et la liberté religieuse, c'est à dire qui a fait une vérité du principe de la séparation du temporel et du spirituel. Mais il est si vrai que le sentiment religieux est le seul fondement solide sur lequel s'assoient et se constituent les nations, que la séparation n'a pu s'opérer dans la loi, qu'à la condition que l'harmonie entre l'élément religieux et l'élément social se rétablirait dans

les mœurs; ce peuple américain, qui a voulu être le plus libre, a senti que par cela même il devait être le plus religieux. Nulle part il n'y a un aussi profond respect de la conscience de chacun, nulle part la loi civile ne s'abstient d'une manière aussi absolue de gêner la libre manifestation des opinions et des croyances; mais nulle part aussi ne s'est établi au même degré l'usage universel de rendre à Dieu un culte extérieur et public; en sorte que, par un mouvement spontané, tout individu s'honore d'appartenir à un groupe religieux dont il professe la doctrine, et où il puise les sentiments et les vertus qui font à la fois l'honnête homme et le citoyen dévoué à son pays.

Ceux qui croient, comme la cour romaine, que demander que l'Église soit séparée de l'État, c'est dire qu'un peuple doit se passer de religion, devraient porter leurs regards sur cette admirable société américaine, où la religion est si puissante dans les mœurs, précisément parce qu'elle est écartée de la constitution politique, où le catholicisme a fait de si grands progrès par la seule vertu de l'apostolat, où, grâce à ce lest indestructible du sentiment religieux, les peuples peuvent subir toutes les agitations de la vie publique sans danger pour l'ordre social, société enfin qui a pu traverser la plus formidable guerre civile, sans en être ébranlée, sans qu'il lui en ait coûté une seule de ses libertés,

comme si une tempête n'avait fait qu'effleurer sa surface.

L'Angleterre nous offre un spectacle qui n'est ni celui de la Russie, ni celui des États-Unis d'Amérique, mais d'où sort le même enseignement. Au premier abord, en remontant à l'origine de sa constitution religieuse, ce serait à la Russie qu'il faudrait la comparer. Henri VIII, en effet, comme Pierre le Grand, fonda une religion nationale, et s'institua chef suprême de l'Église, avec tous les droits qui peuvent résulter de ce titre dans les mains d'un despote : « droit de châtier, de réprimer, de redresser, de réformer, de corriger, d'amender, tout ce qui en matière d'erreurs, d'hérésies, d'abus, d'offenses, d'énormités, se liant de quelque façon que ce pût être à l'exercice de l'autorité ou de la juridiction spirituelles, pouvait être légalement châtié, réprimé, redressé, réformé, corrigé, amendé. »

C'est dans ces termes que le parlement proclamait les droits du roi, en 1534. On sait avec quel esprit d'intolérance et quelle cruauté Henri VIII et ses successeurs en firent usage. Ce régime, qui faisait du culte l'élément essentiel de la constitution politique, et qui excluait de toute fonction publique quiconque n'avait pas prêté le serment *de suprématie*, fut définitivement organisé, sous le règne d'Élisabeth, en 1562, par les *trente-neuf articles*, préparés dans

un synode provincial et devenus lois de l'État en vertu du vote du parlement.

Malgré ces analogies entre l'œuvre du czar et celle du roi d'Angleterre, la situation si différente des deux pays destinait les entreprises de l'un et de l'autre à des fortunes bien diverses.

Dans la Russie barbare, et qui n'avait du christianisme que le mot et non l'esprit, Pierre le Grand pouvait impunément s'emparer de la religion et de ses ministres ; il était sûr que le clergé grec n'avait déposé dans les masses aucun germe vivant qui pût tendre à former une opinion libérale et à séparer l'Église de l'État. Au contraire, quand l'Angleterre s'est détachée du catholicisme, les principes chrétiens étaient déjà devenus le fond même de sa civilisation. Le clergé anglican, avant la scission, si disposé qu'il fût, de même que le clergé gallican, à résister aux prétentions exorbitantes du saint-siége, n'était pas moins habitué à distinguer la religion de la politique ; et les populations en conservèrent toujours une grande répugnance à subir l'intervention de l'État dans les affaires religieuses. De sorte que ce clergé national, malgré la législation nouvelle, tendit toujours à dégager son autorité religieuse de la domination du chef de l'État.

En même temps, le sentiment de la liberté politique, si profond chez le peuple anglais, fut pour la liberté religieuse, un puissant auxiliaire ;

la vie publique ne pouvait se développer sans profit pour la liberté la plus précieuse, celle de la conscience. Aussi, le progrès de l'opinion n'a cessé d'agrandir le cercle où la religion officielle avait enfermé cette grande nation : l'esprit de tolérance a d'abord écarté les empêchements légaux qui interdisaient la profession publique de tout autre culte que celui de l'État; puis la vie civile n'a plus connu de distinction entre croyants et non croyants, et les portes du parlement lui-même ont été ouvertes aux dissidents. Enfin, on en est venu aujourd'hui à mettre en question le serment appelé *test*, qui est exigé des gradués supérieurs de l'université d'Oxford, et qui inféode l'éducation à l'Église nationale. Ce mouvement d'émancipation ne s'arrêtera pas; même l'Irlande aura, par la force des choses, son jour de justice et de réparation, et ce jour s'ouvre déjà. Tout fait présager que l'Angleterre, comme toutes les nations civilisées, sera inévitablement conduite à la séparation du spirituel et du temporel.

Mais pendant que s'accomplit dans son sein ce travail profond et incessant d'émancipation, ce que l'Angleterre ne perd jamais, c'est ce merveilleux instinct qui lui fait comprendre qu'il faut, à tous les moments de la vie d'un peuple, une correspondance parfaite entre ses mœurs, ses croyances religieuses et sa constitution politique. Aussi, malgré sa fidélité si connue à ses

traditions et son respect formaliste envers ses institutions les plus surannées, a-t-elle su toujours élargir le cadre de la loi, quand l'opinion publique ne pouvait plus se mouvoir à l'aise dans ses limites. C'est ce qui fait sa force et sa stabilité; c'est ce qui lui permet de subir sans violentes secousses, les plus importantes transformations, et de laisser en toute sécurité, selon la méthode américaine, un libre cours aux manifestations les plus audacieuses de la pensée, dans les livres, dans les journaux et dans les innombrables réunions qui sont devenues le besoin de sa vie publique.

Ce qui fait le danger de la France, son instabilité politique, l'incertitude anxieuse de sa marche, ce qui cause ses brusques oscillations, ses défaillances et ses prostrations, après ses impétueux élans vers cet inconnu, objet de ses ardentes aspirations, c'est le défaut de correspondance entre ses mœurs, ses croyances traditionnelles d'un côté, et de l'autre ses institutions et les pratiques insuffisantes de sa vie publique. Et dans ce défaut d'harmonie, la question religieuse a la part la plus considérable. Le saint-siége aurait envers la France un si grand et si beau rôle à remplir! Il dépendrait de lui d'opérer en elle un immense apaisement et de lui rendre la sécurité politique et sociale, en proclamant que l'esprit libéral qui la possède n'est autre chose que l'esprit chrétien.

Le voudra-t-il? Et le pourrait-il sans se donner un démenti qui serait la ruine de son autorité doctrinale?

Le voudra-t-il? Son attitude présente laisserait peu d'espoir, si l'on n'avait le droit de compter sur les nécessités logiques du mouvement qui pousse le monde et sur la permanence latente du véritable esprit chrétien dans l'Église; car il faut reconnaître que cette attitude antilibérale n'est pas un fait accidentel. Si elle s'est plus vivement accusée et précisée dans la lutte du saint-siége contre les pouvoirs et les institutions issus de la Révolution de 89, elle se rattache à tout un ensemble de précédents qui préparaient de longue date les éléments de cette redoutable résistance.

L'histoire atteste qu'au sein des sociétés catholiques s'agita toujours un parti ardent et dominateur, dont le rêve était la théocratie romaine et l'absolutisme pontifical. Longtemps tenu en échec par les libertés des Églises nationales et particulièrement de l'Église de France, ce parti profita, pour organiser et systématiser ses moyens d'action, des alarmes causées au monde chrétien par deux événements d'une gravité capitale : le mouvement religieux de la Réforme au seizième siècle; le mouvement philosophique antichrétien au dix-huitième siècle. Répudiant la seule arme digne du Christ, l'esprit de liberté, il persuada aux chefs de l'Église

que, pour vaincre ses ennemis, il fallait à tout prix opérer deux choses : centraliser toutes les forces de la catholicité à Rome; se faire, par des alliances plus intimes que jamais, de tous les princes catholiques des auxiliaires dociles et des instruments dévoués.

C'est donc vers ce double but qu'ont été tournés tous les efforts, depuis trois siècles. Les congrégations romaines, groupées autour du saint-siége, n'ont plus semblé destinées qu'à combattre le mouvement libéral moderne. Le même esprit s'est emparé de la plupart des ordres religieux répandus dans tout l'univers catholique. Peu à peu le clergé séculier, entraîné par l'épiscopat, a subi cette impulsion irrésistible. Ainsi centralisé en vue de cette opposition systématique à la révolution libérale qui transforme les sociétés laïques, le clergé, aujourd'hui, marche comme un seul homme au moindre signe parti de Rome. Sous cette pression universelle, ceux d'entre les pasteurs qui gardent au fond de l'âme le culte de la liberté, et gémissent de la voir proscrite, n'oseraient faire entendre leur protestation.

Tel est le fait trop manifeste. Une faction domine la cour romaine et, par la cour romaine et ses congrégations, la grande masse du clergé catholique. Cette faction remuante et opiniâtre a ses chefs et ses soldats, ses livres, ses journaux, ses moyens visibles et ses

moyens intimes de propagande; elle poursuit avec une persévérance imperturbable sa conjuration contre les doctrines de la France libérale, au profit de la théocratie et de l'absolutisme pontifical.

Comment espérer que la papauté saura s'arracher à la domination de ce parti de sectaires? quel concours de circonstances ne faudrait-il pas pour lui ouvrir les yeux et lui inspirer la généreuse résolution de rompre enfin avec ses traditions antilibérales!

Mais en supposant que la cour pontificale voulût prendre ce parti héroïque, le pourrait-elle sans être infidèle à l'esprit même de l'institution catholique? Et, dans tous les cas, par ce démenti qu'elle se donnerait à elle-même, ne prononcerait-elle pas sa propre déchéance?

DEUXIÈME PARTIE

L'ÉGLISE DEVANT LE DROIT MODERNE. — LEUR ANTAGONISME TIENT-IL AU FOND DE LA DOCTRINE?

—

LIVRE PREMIER

NATURE DE LA SOCIÉTÉ SPIRITUELLE ET CARACTÈRE DE L'AUTORITÉ RELIGIEUSE

Quelle est la conclusion qu'il faut tirer de l'histoire de l'Église dans ses rapports avec la société moderne? Le fait est éclatant : l'hostilité s'est montrée d'un bout à l'autre; elle a été érigée en système; elle est devenue la grande préoccupation de la cour pontificale. L'Église s'est en quelque sorte réorganisée pour en faire son œuvre capitale et persévérante depuis trois siècles. Ses congrégations ont formé comme une milice compacte animée de cet esprit d'hostilité contre les tendances modernes, chargée de le généraliser et de l'infuser dans les mœurs par tous les genres de propagande. Enfin

cette politique a été précisée, résumée et de nouveau solennellement affirmée par le même souverain pontife qui, un moment, avait essayé d'étendre la main pour bénir la liberté et la démocratie.

On voit que nous n'avons rien éludé ni atténué.

De tout cela est-on autorisé à conclure : l'institution catholique est par l'intimité de sa doctrine opposée au droit moderne?

Malgré tous ces faits accumulés, toutes ces apparences accusatrices, nous persistons à soutenir, avec la plus entière conviction et après une étude que nous croyons impartiale, qu'il n'y a là qu'une monstrueuse confusion, que cette politique humaine, superposée à l'institution catholique proprement dite, et dénaturant son esprit, bien loin d'en être une émanation logique, lui est au fond étrangère. C'est pourquoi notre but est d'écarter ce mélange grossier, afin de restituer à l'Église son caractère de société purement spirituelle.

On a beau nous dire : « Votre conception, il est vrai, se distingue radicalement de la conception de la plupart des catholiques; mais ces catholiques, en définitive forment autour du pape l'immense majorité. Il y a donc, si vous le voulez, deux catholicismes : l'un conçu par vous et libéral; l'autre officiel, universellement affirmé par le pape et les évêques. Nous sommes

en droit de tenir ce dernier pour le vrai, et de vous considérer, vous, comme un dissident. »

Non, nous n'acceptons pas cette conclusion, et c'est à la combattre qu'est destinée cette seconde partie de notre travail.

Nous soutenons que ces questions politiques, sur lesquelles porte notre dissidence avec une grande partie du clergé, et même avec la présente cour romaine, sont de celles où la foi n'est pas engagée; en sorte que sur ces questions on pense blanc ou noir sans cesser d'être catholique; que pour être membre de l'Église, il faut uniquement adhérer au symbole religieux *proprement dit*, symbole conservé dans sa pureté par l'universalité de la société spirituelle, ce qui constitue l'unité et l'unité invariable et indéfectible de cette société; que le gouvernement de l'Église, et par suite son organisation et sa discipline ne se rapportent qu'à la vie religieuse de cette société; que là seulement est l'Église, l'institution catholique; que, en dehors de ce domaine, les questions de la politique, de la science, de l'économie sociale, sont abandonnées à la libre discussion; que l'autorité spirituelle n'a aucune mission pour les résoudre; que si elle les a rencontrées et résolues, en fait, par suite de ses alliances avec les sociétés temporelles, elle n'a aucun droit de les faire entrer, en en changeant la nature, dans la sphère religieuse, ni d'imposer, sous aucun prétexte, les

solutions qu'elle en donne, sous peine d'être déclaré hors de l'Église.

Il y a donc, au fond de ce problème, purement et simplement, une question de compétence. C'est cette question qu'il faut résoudre.

Ce problème a deux faces.

Il faut d'abord donner la vraie définition de l'Église, caractériser sa nature en tant que société spirituelle; faire découler de ces prémisses le sens rationnel de l'autorité religieuse, par opposition à la souveraineté politique.

Il faut ensuite déterminer le domaine où s'exerce cette autorité religieuse.

CHAPITRE PREMIER

DÉFINITION RATIONNELLE DE LA SOCIÉTÉ SPIRITUELLE — L'ORDRE SPIRITUEL ET L'ORDRE TEMPOREL

Laissant de côté toute préoccupation religieuse particulière et s'en tenant aux éléments mêmes de l'observation rationnelle, s'il est une vérité éclatante, attestée par toutes les générations et tous les siècles, c'est que l'être humain se sent fait pour une double destinée. Tandis que l'homme vit dans le temps, qu'il fait partie d'une société, organisée relativement, en vue de la destinée temporelle de chacun de ses membres, un instinct supérieur le porte vers les régions

de l'idéal; indépendamment de sa participation à ce qui passe et meurt, la famille, la patrie terrestre, il a l'intuition et le besoin d'une patrie plus haute où l'âme entre en rapport avec l'immuable vérité et l'essence même des choses.

Quel que soit le secret de la tombe sur cette suprême destinée de l'homme, ce qui est incontestable, c'est que, dès cette vie, il y aspire par toutes les puissances de son esprit et de son cœur; en attendant qu'il possède l'infini, il tend à le saisir à travers le voile des réalités visibles; la science, même bornée à la nature, est une marche ascensionnelle vers le monde des réalités divines, comme l'art humain est un reflet des divines harmonies.

Pour cet élément supérieur de l'être humain, pour cette faculté sublime et maîtresse, toutes les conditions de ce monde contingent, monde de la nature, monde de l'histoire, sont à la fois autant de moyens et autant d'obstacles : autant de moyens; chaque phénomène fini étant, à quelque degré, une manifestation de l'ordre universel, chaque parole humaine ayant une correspondance, mystérieuse mais réelle, avec le verbe éternel, chaque fait social se rattachant aux grandes lois, respectées ou violées, de la justice absolue; autant d'obstacles, car le contingent, tout en rendant témoignage de l'ordre infini et de l'idéale perfection, est comme un voile devant les yeux de l'esprit fait pour voir au delà; et

quant aux sociétés humaines, le désordre qui y règne, quelle qu'en soit l'origine, n'a-t-il pas autant servi à dérouter qu'à éclairer le penseur à la recherche des principes du droit éternel?

Aussi les grands esprits qui ont voulu s'élever des faits aux causes, des phénomènes aux lois, embrasser l'ensemble des choses divines et humaines, essayer de saisir la vérité à sa source dans l'idéal de tout ordre, de toute beauté, de toute harmonie, ont dû, tout en s'appuyant sur le contingent comme sur un marchepied, s'en dégager aussi et s'en affranchir comme de langes inutiles; ils ont dû surtout placer leur point de vue en dehors et au dessus du milieu social où vivaient leurs contemporains.

Ces esprits, appliqués à la recherche de la vérité, pour accomplir en eux, autant que possible, la plus noble destinée de l'homme, ces grands esprits, la gloire de l'humanité, n'ont fait défaut en aucun siècle. Dans le monde païen, ils se sont appelés Pythagore, Socrate, Platon, Aristote, pour ne rappeler que quelques-uns des plus illustres.

Mais, posséder la vérité, ou ce qu'on croit la vérité, est-ce tout? Et n'est-ce pas un second besoin de la communiquer à ses semblables? Quiconque tient un flambeau veut le faire resplendir; tout œil qui voit, chercher autour de lui des témoins; voir en commun, admirer en commun, c'est centupler sa jouissance; la commu-

nion des esprits dans la possession et la contemplation d'une même vérité, ce serait la plus haute glorification des êtres intelligents, ce serait le plus grand de tous les spectacles, s'il n'y avait un acte plus grand encore, le commerce de ces esprits, non plus avec une vérité ou un ensemble de vérités, mais avec l'être qui, en lui, les résume toutes, qui en est l'expression parfaite et vivante.

Donc, ce que ces penseurs avaient découvert, soit par l'intuition de leur propre génie, soit par les traditions constantes de l'humanité, ils l'enseignaient; ce qu'ils voyaient, ils voulaient que les autres le vissent; pour le montrer, ils avaient la parole, et rien de plus. Quiconque était persuadé par la démonstration ou par la simple affirmation de ce savant, ou philosophe, ou voyant, comme on voudra l'appeler, entrait en communion d'idées avec lui.

Or, supposez qu'un de ces philosophes, possédant un système sur les lois générales du monde, attire à lui par la persuasion un certain nombre d'adhérents; maître et disciples formeront un groupe ou une école, c'est à dire une réunion d'intelligences pensant de même sur les principales questions qui font l'objet de la connaissance humaine. Ce groupe s'appellera le groupe des platoniciens par exemple. Tant que le maître vivra, il sera là pour formuler sa doctrine, en rappeler et en interpréter les termes, pour em-

pêcher que les disciples, sous prétexte de l'expliquer ou de la compléter, ne l'altèrent et ne la dénaturent. Que si l'un des disciples change d'idée, s'il cesse d'être convaincu que là est la vérité, il cesse d'être un adhérent, il se détache volontairement et librement de ce groupe, de même qu'il s'y était librement et volontairement uni. Le maître mort, ses disciples, s'ils ont à cœur de conserver fidèlement ce dépôt scientifique, ont soin de se réunir, de se rappeler les uns aux autres les paroles mêmes du maître, les explications réitérées qu'il donnait de ses principes; et chaque fois qu'ils jugent que quelqu'un, tout en prétendant garder le nom de cette école, s'écarte de sa doctrine, ils l'avertissent, lui signalent la déviation; et si cette dissidence persiste et porte sur un point essentiel, ils déclarent que ce philosophe n'est plus un philosophe platonicien.

Jusque-là, on le voit, l'idée de force, de contrainte, est étrangère à la formation de ces groupes de penseurs ou de croyants. Chacun adhère ou cesse d'adhérer à son gré; c'est le pur et libre commerce des esprits. Chacune de ces sociétés, petite ou nombreuse, est, dans le sens le plus exact, une *société spirituelle;* et cette *société spirituelle* ne se maintient qu'à la condition de persévérer dans une formule distincte et saisissable. D'où son droit d'exclure tout membre qui porte atteinte à cette formule. L'*autorité spi-*

rituelle, au fond, n'est pas autre chose : c'est le droit qui appartient à tout groupe, professant une doctrine, d'affirmer cette doctrine à l'exclusion de toute autre; et l'excommunication est tout simplement l'exclusion d'un membre dissident. Il ne s'agit, quant à présent, bien entendu, que de la nature de l'*autorité spirituelle*, par rapport à son objet et à sa fonction, et nullement des titres, soit intrinsèques, soit extrinsèques qu'elle peut présenter pour entraîner les adhésions.

Supposez maintenant que ce groupe de penseurs ait sa doctrine sur Dieu, sur son action créatrice, sur sa Providence; qu'il ait arrêté des formules d'invocation à ce Dieu, et fixé certains jours dans le but de faire en commun ces invocations ou prières; qu'il désigne enfin certains membres chargés plus particulièrement de présider à ces réunions, d'en régler l'ordre et de prononcer au nom de tous ou de chanter ces prières. Nous aurons bien là tous les éléments d'un culte proprement dit ou religion. Mais cet élément nouveau, constitutif du culte, ne change rien au caractère primitif de *société spirituelle* que nous avons constaté dans cette réunion de croyants; le caractère de *société spirituelle* tenant essentiellement à la libre adhésion de chaque membre et à sa libre retraite. Toute idée de coercition, d'emploi de la force pour faire entrer un homme dans ce groupe, ou pour l'y

retenir, est contradictoire avec l'idée même de la *société spirituelle*, telle que nous l'avons définie; l'adhésion de l'esprit, c'est à dire la croyance, étant un acte absolument spirituel auquel l'idée de force, de contrainte matérielle est entièrement étrangère.

A toutes les époques, du moins aux époques lettrées, il y a eu de ces groupes de croyants ou savants; la Grèce nous en fournit les plus mémorables exemples. Mais ces sociétés étaient fort limitées; car l'homme, déjà saisi, dès son entrée en ce monde, par les liens si complexes de la société temporelle, s'y trouvait de fait engagé par tous les éléments de sa nature; et ce n'était pas sans grand effort et sans courir de grands risques qu'il élevait sa pensée au dessus de ces intérêts périssables et de ses devoirs de citoyen, pour chercher plus haut la vérité pure et idéale.

Qu'est-ce donc en soi que cette société temporelle qui s'empare de l'homme à son berceau, et qui l'absorbe dans tout le cours de cette vie éphémère, comme si toute sa destinée se bornait là? A voir cette créature mortelle ainsi façonnée exclusivement en vue de son rôle dans la famille et dans la nation, se douterait-on qu'à côté et au dessus de cette destinée transitoire, elle en a une autre qui la sollicite par ses plus nobles instincts? Si ces instincts ne sont pas une illusion, il faut pourtant que la vie, la

constitution et les droits de la société temporelle n'impliquent pas contradiction avec les besoins supérieurs de l'âme, avec ce mouvement spontané et souverain qui porte les esprits à se grouper librement selon la conformité de leurs croyances.

Oui certes, cette double destinée étant incontestable, il faut que la définition philosophique, rationnelle, de la *société temporelle* et de sa fonction, ne contienne rien qui annule ou qui rende illusoire la seconde et la plus noble destinée de l'homme. Et, en effet, la vraie notion de la *société temporelle*, loin de contredire la vraie notion de la *société spirituelle*, la suppose et la nécessite ; elle ne prend l'homme que par les éléments qui en font un être contingent, le laissant maître du sens intime qui en fait un être religieux.

Est-ce à dire, quand nous parlons du caractère purement contingent de la vie temporelle, que nous entendions si bien scinder l'homme en deux qu'il n'y ait aucune correspondance entre le citoyen et le croyant, et que l'œuvre nationale soit étrangère aux grandes lois de la justice absolue? Cette idée serait la moins philosophique qui se pût imaginer; et faire ainsi deux parts, non seulement distinctes, mais opposées dans l'homme, ce serait ne rien connaître de la nature humaine; ce serait d'ailleurs contredire la sagesse de tous les peuples et de tous les siè-

cles, qui ont tenu pour une vérité hors de doute que la religion est le plus solide fondement des sociétés. En même temps qu'on a toujours admis que la destinée de l'homme est double, on a compris que ces deux destinées influent et doivent nécessairement influer l'une sur l'autre.

Tout le problème consiste à savoir comment doit s'opérer cette communication et cette harmonie entre les deux ordres. Nous expliquerons plus loin quelle en est la vraie solution selon l'esprit du christianisme. En attendant, qu'il nous suffise de faire remarquer les deux points essentiels qui distinguent la *société temporelle* de la *société spirituelle*.

En premier lieu, on naît membre d'une nation comme on naît membre d'une famille. Chacun appartient ainsi par la nature même des choses à un groupe social; il est un rouage obligé de cet organisme politique. Le libre choix et l'adhésion volontaire n'ont rien à faire ici, à la différence de ce qui se passe dans la formation des sociétés spirituelles. On comprend un homme isolé dans ses croyances, n'ayant donné son adhésion à aucun groupe religieux ou philosophique; en d'autres termes ne faisant partie d'aucune société spirituelle. On ne comprend pas un homme, même à l'état sauvage, ne faisant partie d'aucun groupe social.

En second lieu, on appartient au corps social, non par ses opinions mais par ses actes. Le ci-

toyen n'est pas un croyant, mais un être essentiellement agissant.

Il faut se garder de confondre notre pensée avec cette proposition banale et fausse, et si souvent répétée, que l'homme n'appartient à la nation que par son corps et qu'il garde son âme, ou bien que la société temporelle n'envisage que des actes matériels. Il suffit de nommer ces choses saintes, famille, patrie, et de rappeler ces principes : respect du prochain dans sa personne et dans ses droits, devoirs de solidarité et d'assistance mutuelle, pour qu'il soit certain que les liens qui attachent l'homme à la société ont leurs racines dans les puissances vivantes et aimantes de son âme.

Ce que nous voulons dire, c'est que, quelles que soient les causes morales, religieuses ou autres qui aient influé sur les mœurs d'un peuple et préparé une règle juridique déterminée, le pouvoir social commande à chaque membre d'y conformer ses actes, mais nullement d'en confesser la vérité. Il lui demande non une adhésion de l'esprit ou un acte de foi, mais le respect de l'ordre établi. Que le citoyen croie ou ne croie pas à la bonté de la loi, la société n'a pas à s'en inquiéter, pourvu qu'il agisse en conformité de la loi. Et même, dans une société vraiment civilisée et libre, le citoyen, tout en ayant le devoir d'accomplir la loi tant qu'elle existe, a le droit de la déclarer mauvaise, et

et d'éclairer l'opinion, afin d'en préparer la réforme. Pour la société temporelle, vivre et fonctionner ce n'est pas dogmatiser, ce n'est pas affirmer une vérité ou un ensemble de vérités, comme c'est le rôle de la société spirituelle, c'est accomplir une série d'actes relatifs, contingents, modifiables, perfectibles, mais des actes : mariage, relations de famille, propriété sous toutes ses formes, etc. La législation nationale n'a pas d'autre but que d'établir des règles concernant ces actes de diverse nature et de les entourer d'une protection efficace.

Quelle est l'autorité qui fait ces lois, qui constitue la société temporelle et qui commande en son nom? Cette question n'est pas l'objet de ce traité; c'est ailleurs que nous démontrerons que la notion rationnelle de la société temporelle, de la nature de sa constitution et du caractère purement relatif et contingent de son objet, conduit logiquement au principe démocratique de la souveraineté nationale.

Ici, nous n'avons à signaler que la nature de la mission de l'autorité sociale, autrement dit sa compétence; n'ayant d'objet doctrinal d'aucune sorte, nous le répétons, elle ne dogmatise pas, elle ne propose à croire aucune vérité, elle est un corps fonctionnant. Ce qui distingue donc essentiellement la société spirituelle et la société temporelle, c'est que l'une enseigne et s'arrête là, l'autre n'enseigne rien et commande des actes.

On voit bien par ce qui précède que, de la notion même de ces deux espèces de sociétés, parfaitement distinctes et par le mode de constitution et par le but, découle une différence radicale dans les moyens respectifs qui leur sont propres pour se conserver et se manifester; en d'autres termes, leurs moyens d'action et de sanction diffèrent essentiellement. Tandis que la société spirituelle n'a pas d'autre moyen d'action que l'affirmation et la persuasion, et d'autre sanction que l'exclusion morale du membre dissident, ce qui n'est au fond qu'une autre forme de l'affirmation, la société temporelle, commandant des actes extérieurs, sanctionne son commandement par des peines proprement dites; ne s'adressant pas à l'âme, elle a prise sur les corps; ses sanctions sont essentiellement des sanctions matérielles.

Si la vraie notion de la société temporelle avait été admise et comprise dès l'origine, la conséquence logique eût été que le pouvoir social se fût abstenu de tout objet religieux ou scientifique. Mais cet instinct d'une double destinée était loin de présenter un sens clair et précis, et de se traduire en formules propres à produire des effets pratiques. Le monde païen au contraire repose sur la négation en fait de cette double nature. Le droit social voyait l'homme tout d'une pièce et l'englobait tout entier avec tous les éléments de son être.

Il n'y a pas lieu de s'en étonner. Quoique distinctes, les deux destinées, nous l'avons déjà constaté, ont entre elles des rapports intimes, et les deux éléments de l'âme auxquels elles correspondent se touchent et se pénètrent, presque dans tous les actes de la vie. Les croyances religieuses d'une nation ayant une grande influence sur ses mœurs, et les mœurs étant le fondement de la législation, il était naturel que le législateur ne séparât point ces choses dans son œuvre; ne pas donner un culte national pour base à la constitution politique, c'eût été à ses yeux construire un édifice sans fondement.

L'idée élevée d'opérer par la liberté cette action morale des principes religieux sur la vie nationale, ne pouvait être que le produit d'une civilisation très avancée, et, nous le verrons tout à l'heure, préparée par le christianisme. Jusque-là, qui dit une nation, dit un être collectif composé des mêmes éléments que l'individu lui-même, professant un culte public au nom de chacun des membres, de même qu'il s'est donné une législation civile commune à tous. Il commande, dans tous ces ordres, l'exécution de la loi au même titre. Ainsi, dans ce système, le culte étant le fondement de la constitution nationale, et les croyances religieuses le ciment de l'ordre temporel, on peut dire que tout l'homme est dans le citoyen.

Le premier devoir du citoyen était donc de respecter le culte de son pays et même d'y conformer ses actes.

Le philosophe, qui cherchait la vérité en elle-même, ne le pouvait qu'à la condition de rester théoriquement dans ses abstractions. Il devait se garder d'en faire aucune application sociale, ni même d'opposer publiquement ses conceptions religieuses au culte de sa patrie. Il en résultait que les groupes de penseurs ou écoles, dont nous avons parlé, se restreignaient nécessairement dans des limites fort étroites, et n'avaient aucune action efficace sur les sociétés politiques. N'ayant d'ailleurs, en tant que *sociétés spirituelles*, d'autre moyen de certitude que le génie du maître et les facultés naturelles de l'esprit humain, elles restaient divisées entre elles, affirmant les choses les plus contradictoires, opposant hypothèse à hypothèse; aucune d'elles n'avait la possibilité de se généraliser par une foi commune. Gênées par le droit social, rendues impuissantes par leurs contradictions et leurs querelles, elles servaient pour quelques rares penseurs à une sorte de gymnastique de l'esprit; mais elles ne purent pas être un véritable instrument d'émancipation de l'âme, dans le sens social et profond du mot.

Rien ne prouve que l'existence de ces écoles ait servi à faire naître dans l'esprit public, même de loin, même à l'état rudimentaire,

le besoin de l'indépendance religieuse vis-à-vis de l'État; rien ne prouve que les écoles philosophiques elles-mêmes aient eu la moindre idée de ce que nous appelons aujourd'hui l'incompétence religieuse de l'État.

C'étaient donc des faits isolés et sans grande importance sociale. En sorte que, si ces petits groupes de penseurs ont pu nous donner un exemple de ce qu'est en soi une société spirituelle, et attester l'impérissable besoin de l'esprit humain de s'élever au dessus des choses du temps et de se mettre librement en rapport avec l'ordre éternel et absolu, en somme, on peut dire que l'humanité était tout entière dans ses groupes nationaux.

CHAPITRE II

LE CHRISTIANISME AFFRANCHIT LA CONSCIENCE HUMAINE ET FONDE LA VRAIE SOCIÉTÉ SPIRITUELLE.

Pour qu'apparût, distincte, lumineuse, cette idée que l'homme s'appartient à lui-même par un côté de son être; que, s'il livre à sa patrie terrestre ses intérêts temporels et se dévoue, dans cet ordre, jusqu'au sacrifice de sa vie, il lui reste, sacré et inviolable, le sanctuaire de la conscience; que là, dans cette région de la

pensée, où se trouve réellement et pleinement la *personne* humaine, c'est à dire l'être raisonnable et libre, l'action de l'État s'arrête, et que la vérité seule a le droit d'y régner en souveraine; pour que cette idée apparût et se dégageât, il fallait qu'une autre idée prît possession du monde, l'idée d'une immense société spirituelle, à laquelle toute créature humaine fût conviée, savante ou ignorante, intelligente ou bornée, puissante ou déshéritée.

Qu'on veuille y réfléchir, il ne s'agissait de rien moins que de changer les conditions du monde social et du monde moral. Or, pour que cette double merveille s'accomplît, que fallait-il?

Il fallait à la fois un principe assez vaste pour être le lien moral de toutes les âmes, une parole assez haute pour s'imposer souverainement aux esprits. Il fallait, en un mot, l'avénement du Christ.

Le principe nouveau apporté au monde, le principe de la fraternité des hommes en Dieu, eût été impuissant sur les âmes, s'il n'eût été représenté par un être possédant une autorité morale au dessus de toute contestation. Il fallait donc que la personne de ce grand novateur se détachât du reste de l'humanité avec un tel éclat et une telle supériorité, que le plus sublime génie, comme la plus modeste intelligence, pût s'incliner devant sa parole sans se sentir humilié.

Qu'un être purement humain fût capable d'un pareil rôle, qu'il pût, par la seule vertu de sa parole, établir sa domination sur les esprits, et fonder, dans l'adoration et l'amour du père commun, la famille des âmes, il en est qui le pensent, et qui tiennent pour singulièrement arriérés et indignes des progrès de la science les chrétiens naïfs qui persistent à voir là quelques signes de divine inspiration. Toujours est-il qu'il y a, dans cette œuvre du Christ, la plus immense et la plus profonde révolution qui se puisse concevoir.

On n'a pas assez remarqué ce qui est le trait caractéristique de cette révolution chrétienne, qui, en elle, les contient toutes. Sans entrer dans sa métaphysique parfaite et dans son dogmatisme qui en est le complément, ce qu'en fait personne ne peut nier, c'est que le Christ a eu la puissance souveraine de fonder la société universelle des esprits; c'est qu'il les y a appelés en vertu du droit primordial et inaliénable qu'a tout être raisonnable de s'unir librement à Dieu, et à ses frères en Dieu ; c'est qu'il a affirmé ce droit vis-à-vis des pouvoirs humains, refoulant ainsi le droit social et national dans son domaine, ce que n'avaient jamais fait, ni imaginé, les écoles philosophiques ; c'est que, faisant correspondre le moyen au but, le Christ n'a jamais fait usage que de la parole.

Oui, sa grande œuvre, ce n'est pas seulement

d'avoir rétabli dans leur pureté les vérités religieuses altérées par les siècles, ce n'est pas seulement d'avoir créé, non plus telle ou telle religion nationale, mais *la religion*, le libre commerce des esprits en Dieu, sa grande œuvre, même au point de vue de l'histoire, c'est d'avoir fait de cette société spirituelle une institution permanente dans l'humanité; car, appuyé désormais sur cette Église universelle, le citoyen ne revendiquera plus en vain les droits de la conscience vis-à-vis des pouvoirs politiques; et ainsi vont se trouver radicalement changées les conditions de la société temporelle. Il faudrait nier l'évidence pour ne pas voir une correspondance intime entre l'établissement de l'Église et le mouvement libéral d'où sont sortis tous les genres d'émancipation.

Ce caractère indéniable dans le christianisme, même la philosophie rationaliste le proclame aujourd'hui. Tout en rejetant comme un personnage légendaire l'homme-Dieu, tel que le comprennent les chrétiens, quand on a voulu le reconstituer avec les éléments historiques fournis par les monuments de toutes sortes, livres saints, traditions locales, traces indélébiles sur la pierre et dans le cœur des générations, entraîné et soulevé peu à peu par la vérité, on a reproduit un personnage représentant à un degré unique de perfection tous les grands et nobles côtés de la nature humaine,

et professant sur Dieu, sur l'âme, sur la dignité et la liberté de la raison, sur la fraternité des hommes, une doctrine si élevée, si lumineuse, si complète, qu'on peut dire qu'il a été le fondateur de la religion de l'humanité; ce qui équivaut à dire qu'il a fondé pour tous les lieux de la terre et pour tous les siècles la société universelle des esprits.

Mais la conclusion de cette découverte scientifique est-elle un hommage et une réparation à la vieille Église des chrétiens? non certes. Du christianisme, s'écrie-t-on, l'Église n'a vu que la lettre, que l'enveloppe grossière; nous, les philosophes modernes, nous en restituons l'esprit.

Tout cela est facile à dire, et l'on en prend fort à son aise, lorsque, après dix-huit siècles de ce règne du Christ, la révolution laborieusement opérée par ses disciples ayant mis le monde en possession définitive des vrais principes qui sont devenus le fond commun des peuples civilisés, on n'a plus qu'à recueillir la moisson et à la décire en un poétique langage. Parce qu'en regardant en arrière, à côté du bon grain on voit l'ivraie, on n'a pas assez de dédains pour les travailleurs de la première heure qui ont préparé le champ et qui l'ont ensemencé.

Mais, pour sortir des figures, qu'on se transporte par la pensée à ce moment où, l'humanité étant tout entière dans ses groupes nationaux,

le citoyen se devait à sa patrie par tous les éléments de sa nature. Croyez-vous qu'il eût suffi du rêve d'un penseur solitaire pour vaincre dans l'homme ce sentiment patriotique, enraciné comme un préjugé, qui faisait un point d'honneur sacré de respecter et d'observer le culte de son pays? Quel est le philosophe qui se fût permis de dire à ses concitoyens, au nom de sa science personnelle : « Vous avez le droit et le devoir de rompre avec vos traditions nationales et de violer les lois de votre patrie, pour adopter et professer mes doctrines » Y en a-t-il un seul qui ait tenu ce langage, ou même qui ait conçu l'idée d'un pareil rôle? Ces chefs d'écoles avaient, même dans les choses religieuses, l'attitude de savants, démontrant leur système par des raisonnements autant qu'ils le pouvaient, mais sous toute réserve de leur respect envers l'ordre établi; il s'en est trouvé, comme Socrate, qui, traduits devant les tribunaux de leur pays, sont restés inébranlables dans leurs propres convictions, aux dépens de leur vie. Mais aucun ne s'est posé comme ayant autorité sur les consciences, pour leur dicter la vérité; et encore moins ont-ils fait un devoir aux citoyens de résister à l'État pour les suivre.

Si, de fait, rien ne montre, dans le monde antique, même le point de départ, même l'idée de cette révolution portant sur le droit capital de l'homme, le droit de la conscience vis-à-vis

des pouvoirs humains, révolution sans laquelle tout le mouvement de la civilisation moderne était impossible, serait-ce que l'humanité fût dépourvue des grandes vérités de l'ordre religieux, de l'ordre métaphysique, et surtout de l'ordre moral? Mais un des grands arguments que fait valoir le rationalisme pour combattre le christianisme, ou tout au moins diminuer son mérite comme initiative et comme invention, c'est de dire que les principes, soit métaphysiques soit moraux, qui constituent la doctrine chrétienne, étaient connus de l'antiquité et formulés dans des livres qui sont des monuments de haute raison et de sagesse.

Oui, certes, si l'on ne trouve nulle part une œuvre renfermant à elle seule toutes les vérités chrétiennes et toute la morale de l'Évangile il est vrai qu'on en trouve la plupart des éléments disséminés; et l'on peut dire qu'au fond, ces éléments réunis, et même quelques-uns d'entre eux seulement, eussent pu suffire pour servir logiquement de base aux sociétés les mieux ordonnées et les conduire au degré de civilisation le plus avancé: la métaphysique de Platon était sublime, la dialectique d'Aristote parfaite, la morale de Confucius ou celle d'Épictète admirable. Nous supposons même, par impossible, qu'il se fût rencontré un philosophe qui, à lui seul, eût possédé une doctrine irréprochable à la fois sur la métaphysique et sur la morale; faire cette

hypothèse, ce n'est pas encore concevoir l'idée du Christ; être le Christ de l'Évangile, ce n'est pas seulement posséder une doctrine parfaite; c'est aussi réunir en sa personne, à un degré incomparable de perfection, toutes les qualités de la nature humaine, merveille qui ne s'est produite qu'une fois.

Pour nous en tenir au savant, croyez-vous que ce savant complet eût pu accomplir la grande œuvre révolutionnaire dont il est question? Ce serait peu connaître les lois du monde moral, la puissance des préjugés et des traditions nationales, les résistances opiniâtres de l'esprit de routine, et le peu d'empire de l'homme sur l'homme quand la force n'accompagne pas la parole.

Et de quoi s'agissait-il? Il s'agissait, nous l'avons dit, de soulever le monde moral, de l'arracher de son antique base et de l'asseoir sur une base nouvelle. Certes le philosophe, possédant une doctrine métaphysique et morale irréprochable et complète, eût eu entre les mains le plus puissant de tous les leviers. Mais était-ce tout? Archimède, pour soulever le monde, demandait deux choses : un levier et un point d'appui. Notre philosophe aurait eu le levier; le point d'appui lui manquait.

Le point d'appui, pour agir sur les âmes, pour les soulever, devait être en Dieu. Un homme, si grand qu'il fût, était sans autorité; il pouvait conquérir quelques disciples convaincus, quel-

ques amis fidèles; il ne pouvait déterminer cet acte de foi qui groupe et passionne pour la vérité non seulement des voyants, mais des croyants, cet acte de foi qui transporte les montagnes. Pour être l'émancipateur des âmes, il fallait qu'il pût dire à toute créature humaine : « Vous devez obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. » Le citoyen, pour redresser la tête devant l'État et prêter l'oreille à celui qui lui dit : « Ton âme t'appartient, elle n'est pas à ta patrie » devait reconnaître dans les profondeurs du sens intime que ce n'était pas l'homme qui lui faisait entendre cette parole si nouvelle, si révolutionnaire, mais Dieu lui-même lui disant : « Je suis la voie, la vérité et la vie. »

Jésus-Christ a été ce grand révolutionnaire, parlant au nom de Dieu.

Et cela suffit-il encore? suffit-il que cette parole ait retenti une fois dans le monde, et avons-nous là ce point d'appui qui doit assurer l'accomplissement progressif, mais lent et laborieux, de cette grande œuvre d'émancipation?

Supposez cette parole uniquement déposée dans un livre, et abandonnée aux discussions des hommes qui vont l'interpréter en mille sens. Elle opérera des conversions sincères, elle exaltera quelques cœurs enthousiastes, elle produira en chacun d'eux le culte intérieur, l'adoration en esprit et en vérité. Or ce culte intérieur, mais individuel, croyez-vous qu'il portera de grands

fruits sociaux? Nous voulons admettre que la doctrine nouvelle fasse d'assez nombreux prosélytes pour que les pouvoirs publics s'en préoccupent. Qu'arrivera-t-il? N'oubliez-pas que nous sommes en plein monde païen, où le culte public est toujours envisagé comme une des manifestations, et la plus importante, de l'esprit national. Il arrivera donc inévitablement que la religion nouvelle, dès qu'elle sera adoptée par les chefs de l'État ou par une portion considérable du pays, deviendra une religion nationale. Vous aurez autant de cultes nationaux que de peuples convertis au christianisme.

Et alors cette religion, si pure dans son principe, s'altérera peu à peu au contact des préjugés; sa morale, toute divine, restée dans les mains des hommes, au service de leur politique temporelle, sera bientôt dénaturée, pervertie, rendue méconnaissable. Au lieu de transformer les mœurs et de révolutionner l'ordre social, le nouveau culte se pliera aux exigences des intérêts privés et des passions nationales, et fournira aux ambitieux et aux despotes un instrument de plus de domination. L'histoire moderne nous offre de trop lamentables exemples de ce que deviennent, même les peuples chrétiens, lorsque des combinaisons, prétendues nationales, de la religion et de la politique, les livrent à la double influence de princes fanatiques et de prêtres transformés en inquisiteurs.

Peut-on nous reprocher de faire une hypothèse gratuite, quand nous supposons que le christianisme, ainsi divisé en religions nationales, aurait eu, quant à ses effets sociaux, le même sort que les philosophies humaines, que nous avons vues impuissantes dans l'antiquité païenne?

Que fallait-il donc de plus qu'une doctrine parfaite et divine, pour que l'œuvre émancipatrice du christianisme pût s'accomplir sûrement et pleinement? Il fallait, nous n'hésitons pas à le dire, que l'autorité morale du Christ passât à ses successeurs. Il fallait que tous les hommes de bonne volonté, unis en lui, formassent à côté des sociétés politiques, distincte d'elles, la société universelle des esprits; que cette société universelle, dépositaire indéfectible de la doctrine nouvelle, continuât de parler aux âmes, pour les fortifier, pour les élever au dessus des intérêts terrestres et des devoirs transitoires et très souvent conventionnels de la vie nationale.

Alors tous les déshérités de ce monde, tous ceux qu'écrasait le poids des injustices sociales, pouvaient respirer et espérer; l'idéal n'était plus une chimère; ils savaient que désormais la réparation était non seulement possible, mais assurée. Avec le levier moral de la doctrine, le Christ avait donné à ses disciples un point d'appui inébranlable; la société universelle des âmes étant fondée, à côté des sociétés tempo-

relles, il n'était plus à craindre que la révolution sociale, contenue en germe dans les grandes vérités chrétiennes, avortât à l'origine même, étouffée sous l'étreinte des cultes nationaux.

Comment a-t-on pu méconnaître, comment méconnaît-on plus que jamais le côté social et vraiment révolutionnaire de cette merveilleuse création de la société universelle des âmes! Comment ne voit-on pas qu'entre tous les événements qui ont exercé une influence capitale sur les destinées, même temporelles, de l'humanité, l'établissement de l'*Église* est un fait historique d'une incomparable grandeur? comment ne voit-on pas que, malgré ses alliances déplorables, et trop explicables par l'ignorance des temps, avec les pouvoirs de la terre, malgré les faiblesses et souvent la grossièreté de ses pasteurs, malgré les horribles violences qu'elle a laissé commettre en son nom, cette Église, par cela seul qu'elle subsistait, inviolable et distincte comme société spirituelle à côté de la société temporelle, sans jamais se laisser absorber, a sauvé le principe en vertu duquel s'opérait la grande révolution libérale dans le monde?

Que les chefs de cette Église se soient enivrés de leur puissance; que, pendant quelques siècles du moyen âge, ils aient tenté de tout absorber en eux et de courber le monde sous une seule volonté théocratique, faussant ainsi, par un

monstrueux système, l'institution dont ils étaient les représentants; qui est-ce qui le nie, et qui, plus énergiquement que nous, a protesté contre cette aberration qui, même aujourd'hui, est encore loin d'être dissipée parmi les catholiques?

Mais heureusement, les idées de liberté et les sentiments d'indépendance que l'établissement de l'Église avait fait pénétrer dans les mœurs, devaient être un suffisant préservatif contre les empiétements des chefs de cette Église. La distinction du spirituel et du temporel, que la société spirituelle avait invoquée pour se fonder et se maintenir, et qu'elle ne cessait d'invoquer pour se défendre contre les entreprises des princes, les sociétés temporelles surent à leur tour l'invoquer, quand les papes affectèrent des prétentions politiques. Et l'on vit même des Églises, glorieuses entre toutes, qui, sans rompre le faisceau de l'unité spirituelle, s'associèrent aux résistances des pouvoirs laïques.

Qu'on remonte équitablement au point de départ de ce mouvement libéral qui, à travers des vicissitudes sans nombre, devait aboutir au principe de la liberté absolue de la conscience, et à la *séparation* complète du spirituel et du temporel, ce qui est identique; on verra que le point de départ est dans l'idée chrétienne de la *distinction* du spirituel et du temporel; que ce principe s'est affirmé et n'a pu s'affirmer que par l'établissement, à côté des sociétés tempo-

relles, de la société permanente des esprits, autrement dit de l'Église.

Aussi, cette Église seule a-t-elle été appelée catholique, c'est à dire universelle. Elle est une *société spirituelle*, parce que, selon la définition que nous avons donnée par l'exemple des écoles philosophiques, elle unit les esprits par une *croyance* commune, et, de plus, que son unique moyen est l'affirmation, ce qui exclut absolument toute idée de contrainte, de sanction matérielle. Elle est *universelle*, parce que, distincte de toute institution politique, elle appelle tous les hommes de bonne volonté, non plus avec l'autorité d'une parole humaine, ni même avec des textes sacrés livrés à l'interprétation individuelle, mais avec la conviction qu'elle est assistée par Dieu dans la garde de ce dépôt.

Au lieu de l'Église, supposez la religion musulmane, ou toute autre dans les mêmes conditions, embrassant la plus grande partie de l'humanité; elle n'eût pas été pour cela une société spirituelle, catholique, dans le sens propre du mot, car son fondateur, et les héritiers de sa puissance, armés du glaive, procédaient à la manière des conquérants, et le culte établi par eux, bien loin de se distinguer en aucune façon de leur œuvre politique, n'avait visiblement pour but que de lui servir de fondement.

LIVRE DEUXIÈME

ESPRIT DU CHRISTIANISME ET NATURE DE L'ÉGLISE

—

Cette idée que nous nous faisons de l'esprit libéral du christianisme, de la nature et du but de l'Église, répond-elle à la réalité?

CHAPITRE PREMIER

L'ESPRIT LIBÉRAL DE L'ÉVANGILE

« La loi du Christ est la loi parfaite de la liberté (1). » Cet esprit de liberté est si bien le caractère saillant, le fond même de la loi évangélique, il a été si souvent et si unanimement mis en lumière par les écrivains qui ont voulu remonter aux origines du mouvement libéral moderne, qu'essayer de prouver le contraire, ce serait, aux yeux de tous, un pur jeu de discus-

(1) *Épître de saint Jacques*, I, 25.

sion, pour le seul plaisir de démontrer un paradoxe.

« L'Évangile, dit M. Laboulaye, n'est pas une charte, c'est bien mieux, c'est un esprit vivifiant, l'esprit même de la liberté (1). » Channing a rendu à la loi du Christ le même hommage en précisant sa pensée : « L'esprit politique du christianisme, a-t-il dit, c'est le respect de l'individu. Ce respect n'existe que chez les chrétiens. C'est l'Évangile qui, en nous montrant une âme immortelle dans le corps le plus misérable et le plus dégradé, nous apprend à ménager la faiblesse, à secourir la pauvreté, à combattre la misère, et surtout la plus affreuse de toutes, la misère morale. Tel est le caractère de la politique chrétienne; c'est par là qu'elle se distingue de la politique païenne, qui est fondée sur la toute-puissance de l'État, ce qui équivaut à dire sur le mépris de l'individu (2). »

Oui, voilà bien le trait caractéristique qui sépare par un abîme le monde païen et le monde de l'Évangile : d'un côté, l'individu tout entier sous la domination de l'État, tout entier dans son rôle de citoyen; de l'autre, l'homme s'appartenant à lui-même par l'élément le plus noble de son être, l'âme revendiquée par Dieu, le seul maitre des âmes, et pouvant dire désor-

(1) *La Liberté religieuse*, introd., pag. XXI.
(2) *Ibid.*, pag. XXII.

mais aux pouvoirs humains : Votre souveraineté ne m'atteint pas, elle s'arrête aux limites des choses temporelles ; nous rendrons, en citoyens dociles, à César ce qui est à César; mais que rien ne nous empêche de rendre à Dieu ce qui est à Dieu.

Qui est-ce qui nierait que là nous touchons la liberté à sa racine, et que de ce germe sont sorties toutes les émancipations?

M. Renan commet donc une grave erreur quand il ne voit dans cette réponse de Jésus, *Reddite ergo quæ sunt Cæsaris Cæsari et quæ sunt Dei Deo*, qu'un « mot d'indifférence supérieure (1). » C'est la formule la plus nette de la distinction des deux ordres de sociétés, l'affirmation la plus précise du principe de l'incompétence respective des deux autorités, et par conséquent la double proclamation : de l'indépendance politique pour le chrétien, de l'indépendance religieuse pour le citoyen. Il y a dans cette réponse plus qu'une parole posant la base de tout un droit social supérieur et nouveau; il y a un acte montrant en application ce droit nouveau par l'exemple du fondateur lui-même de la société des âmes, qui s'incline devant le représentant de la société temporelle. Comment cet acte magistral, qui accomplit, en les distinguant, mais avec un égal respect, les

(1) *Questions contemporaines*, pag. 428.

devoirs envers Dieu, les devoirs envers la patrie terrestre, cet acte initiateur, qui contenait toute la révolution émancipatrice, a-t-il pu apparaître à des yeux pourtant bien pénétrants, comme un acte de superbe et dédaigneuse indifférence!

Des discussions sans nombre se sont élevées au sujet des Évangiles et de la doctrine qu'ils contiennent; l'exégèse moderne en a pesé chacun des termes; elle les a confrontés entre eux et avec les monuments sacrés ou profanes de la même époque; l'authenticité de quelques-uns de ces livres, et même de tous, a été mise en doute; laissant bien loin le débat d'abord engagé entre les docteurs catholiques et les chrétiens dissidents, la critique rationaliste a écarté tout ce qui se rapporte aux traditions prophétiques et aux actes miraculeux du Christ, comme des faits purement légendaires; elle a, enfin, dépouillé le grand initiateur de son auréole divine, et réduit son œuvre, si sublime qu'elle soit, aux proportions d'une œuvre humaine. Mais ce qui reste debout, intact, irréductible, après cet immense travail d'élimination, ce qui s'en dégage victorieusement et avec plus d'éclat que jamais, c'est l'esprit libéral des Évangiles.

Que ces livres soient ou non inspirés, tels qu'ils demeurent, passés aux crible de la critique moderne, avec leur simple valeur de do-

cuments historiques, ils sont la plus haute expression du principe de la dignité de l'âme et de son indépendance. « Il n'y a pas un mot dans l'Évangile, dit M. Laboulaye, qui ne condamne la force mise au service de la vérité (1). »

Quelle est la conclusion d'un livre très célèbre, où l'auteur, ou plutôt l'artiste, saisissant et s'assimilant les éléments laborieusement préparés par la science rationaliste, a essayé de reconstituer, sur un piédestal humain, cette figure de Jésus qui, même réduite à ces proportions, est la plus grande de l'histoire (2)? La conclusion de ce livre est de faire du Christ l'expression la plus pure, la plus élevée et la plus complète des tendances de la civilisation moderne, lesquelles se réduisent à l'esprit de liberté.

Jésus, dit M. Renan, « est l'initiateur du monde à un esprit nouveau (3). » « Le sentiment que Jésus a introduit dans le monde est bien le nôtre. Son parfait idéalisme est la plus haute règle de la vie détachée et vertueuse. Il a créé

(1) *La Liberté religieuse,* pag. 96.

(2) « Quels que puissent être les phénomènes inattendus de l'avenir, Jésus ne sera pas surpassé. Son culte se rajeunira sans cesse ; sa légende provoquera des larmes sans fin. Ses souffrances attendriront les meilleurs cœurs ; tous les siècles proclameront qu'entre les fils des hommes, il n'en est pas né de plus grand que Jésus. » (Er. Renan, pag. 459.)

(3) Pag. 444.

le ciel des âmes pures, où se trouve ce qu'on demande en vain à la terre, la parfaite noblesse des enfants de Dieu, la pureté absolue, la totale absence des souillures du monde, *la liberté enfin*, que la société réelle exclut comme une impossibilité, et qui n'a toute son amplitude que dans le domaine de la pensée. Le grand maître de ceux qui se réfugient dans ce royaume de Dieu idéal est encore Jésus. Le premier il a proclamé la royauté de l'esprit; le premier, il a dit, au moins par ses actes : « Mon royaume n'est pas de ce monde. » La fondation *de la vraie religion* est bien son œuvre. Après lui, il n'y a plus qu'à développer et à féconder (1). » Et M. Renan ajoute : « On comprend de la sorte comment, par une destinée exceptionnelle, le christianisme pur se présente encore, au bout de dix-huit siècles, avec le caractère d'une religion universelle et éternelle. C'est qu'en effet la religion de Jésus est à quelques égards la religion définitive. Fruit d'un mouvement des âmes parfaitement spontané, dégagé à sa naissance de toute étreinte dogmatique, ayant lutté trois cents ans pour la liberté de conscience, le christianisme, malgré les chutes qui ont suivi, recueille encore les fruits de cette excellente origine. Pour se renouveler, il n'a qu'à revenir à l'Évangile (2). »

(1) Pag. 445.
(2) *Ibid.*

CHAPITRE II

L'ÉGLISE FONDÉE PAR LE CHRIST

§ 1er. — L'Église d'après l'Évangile.

L'esprit de l'Évangile étant essentiellement l'esprit de liberté, si Jésus-Christ a entendu fonder une Église, ce ne peut être qu'une Église libre, une famille des âmes, une société spirituelle, suivant la définition que nous en avons donnée. Si les paroles sacrées sur lesquelles les chrétiens font reposer l'institution de l'Église contenaient, de près ou de loin, l'ombre d'un recours à la force matérielle, ou un oubli quelconque de l'indépendance individuelle, par là même serait démontrée la vanité de tous les textes qui auraient fait illusion sur l'esprit libéral de l'Évangile. Mais ce sont surtout les paroles relatives à l'établissement de l'Église qui mettent en lumière la pensée libérale du fondateur.

Ici, nous n'avons qu'à rappeler des vérités élémentaires dans la science des origines chrétiennes, bien sûrs d'être en parfait accord et avec les catholiques et avec les dissidents. Si entre eux, s'est élevé un débat capital sur la permanence, sur l'autorité, sur la constitution

hiérarchique de l'Eglise, il est pour tous un point hors de doute, c'est que Jésus-Christ a voulu établir une Église, et une Église *enseignante*. De ses disciples il fait des apôtres; il leur commande de répandre sa doctrine par toute la terre; il fonde l'apostolat : « Allez et enseignez toutes les nations (1); « Suivez-moi, je ferai de vous des pêcheurs d'hommes (2). »

Les catholiques ajoutent qu'il a été établi un chef de l'apostolat, en vue de l'*unité* de cette société spirituelle que l'apostolat avait pour but de réaliser : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église. »

Ils ajoutent que s'il doit y avoir une société des âmes, cette société doit être universelle : « Enseignez toutes les nations. »

Ils ajoutent que, destinée à grouper les hommes autour de la même vérité, c'est à dire en Dieu, l'Église doit posséder les titres qui donnent autorité, et qui assurent, pour les ignorants comme pour les savants, la pureté et la permanence de la doctrine : « Les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle. »

Sur ces divers points, la controverse, depuis des siècles, a entassé volumes sur volumes; bien qu'épuisée par Bossuet, elle se renouvelle chaque jour à peu près dans les mêmes termes.

(1) Saint Math., chap. xxviii, v. 19.
(2) Idem, chap. iv, v. 19.

Mais de même que catholiques et dissidents sont d'accord en principe sur l'établissement d'une Église chrétienne universelle et enseignante, de même ils reconnaissent ensemble que l'apostolat fondé par le Christ n'a pas reçu d'autre moyen d'action que la *parole* : « Enseignez. » Et rien de plus : « Je vous envoie comme des agneaux au milieu des loups; ayez la prudence du serpent et la simplicité de la colombe (1). » Si leur parole est repoussée, que feront les apôtres? Celui qui les envoie les arme-t-il d'un moyen humain quelconque? Il se contente de leur dire : « Secouez la poussière de vos pieds (2). » Qu'est-ce à dire si ce n'est : Si vous ne parvenez pas à convaincre, retirez-vous et reprenez votre marche?

Deux apôtres voulant faire descendre le feu du ciel sur une ville qui avait refusé de les recevoir, Jésus-Christ leur dit : « Vous ne savez pas à quel esprit vous appartenez. »

De tous ces textes, comme de toutes les paroles tombées de la bouche du Christ, comment ferait-on sortir l'idée de la force matérielle? Mais ce n'est pas assez que cette idée soit implicitement exclue par l'intention qui dicte ces paroles, par l'esprit de la mission apostolique et le but essentiellement libéral de cet apostolat;

(1) Saint Math., chap. x, v. 16.
(2) Idem, chap. x, v. 14.

la pensée du Christ s'est manifestée directement dans la scène mémorable du jardin des Olives :

Assailli, Lui, la vérité vivante, il dit au disciple qui tirait l'épée pour le défendre : « Remets ton épée dans le fourreau ; car celui qui frappe de l'épée périra par l'épée. » Avons-nous besoin de faire remarquer qu'il s'agit ici, non de la défense personnelle ou de la défense de son prochain contre une attaque injuste dans les circonstances ordinaires de la vie terrestre, non plus que de l'épée mise au service de la patrie temporelle, mais de la force mise au service de la vérité. A ce moment où le Christ était entré dans la plénitude de sa mission religieuse, où s'accomplissait le premier acte du divin sacrifice, en sa personne s'effaçait l'être temporel protégé par le droit naturel de la conservation et par le droit social, pour ne laisser apparaître que la vérité incarnée, le droit éternel, visible, mais *désarmé*.

Tout n'est-il pas dans cet acte du Christ? Et n'est-ce pas avec raison qu'on l'a invoqué, chaque fois qu'on a voulu mettre en évidence le caractère absolument spirituel de la religion de l'Évangile? En défendant de protéger par l'épée la vérité, même quand elle apparaît sous la figure de l'homme, Jésus ne montre-t-il pas qu'à plus forte raison il faut se garder de mettre l'épée au service de la vérité idéale et impersonnelle?

Oui, on aura beau tourner et retourner en

tous sens les textes de l'Évangile, tout son esprit est dans ce mot *liberté*, parce que toute la religion de l'Évangile est dans ce mot *charité* : « finis præcepti est charitas (1). » Aimer ses frères, et les aimer en Dieu, c'est les respecter; les unir entre eux dans une foi commune, c'est les unir par la liberté; fonder dans ce but un apostolat, c'est fonder un apostolat désarmé, c'est ne donner à cet apostolat d'autre puissance que la puissance de la persuasion; établir une Église destinée à perpétuer, par la continuation de l'apostolat, la libre association des âmes dans la doctrine du Christ, c'est exclure tout autre moyen de conservation et de propagande que la parole : « L'Église n'est pas autre chose que la persuasion à son plus haut degré, que le royaume de la persuasion (2). »

§ 2. — L'Église d'après les apôtres et les écrits des Pères

Cet esprit de liberté se retrouve dans les écrits des apôtres, dans les actes de la primitive Église et dans les écrits des Pères.

Les apôtres enseignent la doctrine qu'ils ont reçue du Maître, et n'emploient d'autre moyen que la persuasion. Parlant, non plus à un peuple, mais à tous les peuples, unissant les chrétiens, non plus sous la loi jalouse du judaïsme, mais sous la loi de l'universel amour, pour mar-

(1) LACORDAIRE, t. II, pag. 46.
(2) SAINT PAUL, *Ire ép. à Timoth.*, ch. I, v. 5.

quer le caractère purement spirituel de la loi nouvelle, ils abolissent le signe matériel qui, jusqu'au Christ, reliait le peuple choisi des croyants. Désormais, ce n'est plus dans la chair mais dans l'âme, que sera gravé le signe de la nouvelle alliance : la simple adhésion de l'esprit, l'acte de foi, remplacera l'antique circoncision; saint Paul la repousse comme un signe de servitude; il défend avec une fermeté inébranlable, comme le principe essentiel de l'Église universelle, l'union libre de tous les hommes en Jésus-Christ : « Libertatem nostram quam habemus in Christo Jesu (1). »

L'œuvre de la première assemblée générale, du premier concile de Jérusalem, c'est de condamner la doctrine de ceux qui prétendent maintenir les chrétiens sous le joug des cérémonies mosaïques; la large doctrine de l'apôtre des gentils est œcuméniquement consacrée, et l'Église célèbre cette solution fameuse comme la victoire de la liberté évangélique.

Tous les Pères de l'Église, sans exception, se sont inspirés du même esprit de liberté et de charité. A leurs yeux, rien n'est plus antireligieux que de prétendre imposer la religion par la force : « Nec religioni est, dit Tertullien, quæ spontè suscipi débet, non vi, cum et hostiæ ab animo volenti expostulentur (2). »

(1) *Épit. de saint Paul aux Galates*, chap. II, v. 4.
(2) *Cours de Théol.*, t. VI, pag. 1287.

Saint Hilaire de Poitiers dit à son tour, deux siècles après : « Dieu nous a enseigné à le connaître; il ne nous y a pas contraints. Il a donné de l'autorité à ses préceptes en nous faisant admirer ses opérations divines. Il ne veut point d'un consentement forcé. Si l'on employait la violence pour établir la vraie foi, la doctrine épiscopale s'élèverait contre cet abus. Elle s'écrierait : Dieu est le Dieu de tous les hommes; il n'a pas besoin d'une obéissance sans liberté; il ne reçoit pas une profession que le cœur désavoue; il ne s'agit pas de le tromper, mais de le servir. Ce n'est pas pour lui, c'est pour nous que nous devons lui obéir. »

Ces sentiments, unanimes chez les Pères des quatre premiers siècles, et qu'on pourrait expliquer par l'état de l'Église, qui, bien loin d'être protégée par les princes, subissait d'horribles persécutions, ces sentiments persévèrent après la conversion de Constantin. Saint Chrysostome parle en ces termes : « Il n'est pas permis à des chrétiens de combattre l'erreur par la violence; c'est par les discours, par la douceur et la persuasion qu'il faut amener les hommes au salut (1). »

Cette doctrine était si manifestement celle de l'Église, qu'après son alliance avec l'empire, les premiers empereurs chrétiens, malgré le pré-

(1) *Cours de Théol.*, t. VI, pag. 1290.

jugé, héritage du paganisme, qui leur faisait un devoir de protéger la religion officielle par des sanctions pénales, montrèrent une grande tolérance relative envers les dissidents; loin d'imposer le christianisme à leurs sujets, ils maintinrent autant que possible dans les fonctions publiques ceux qui restaient attachés aux cultes païens. « Prudence, dans son poème contre Symmaque, dit que c'est librement et sans contrainte, que l'on embrasse la foi de Jésus-Christ. Il ajoute que la profession du paganisme n'exclut personne des honneurs et des charges publiques, et il cite pour exemple Symmaque lui-même, élevé par l'empereur Valentinien à la dignité de consul (1). »

Lorsque, pour la première fois, le glaive temporel sévit contre des hérétiques, les priscillianistes, ces persécutions furent sévèrement blâmées par le pape Sirice et par les évêques. Deux conciles, celui de Milan en 390, et celui de Turin en 401, condamnèrent les évêques Ithace et Idace qui avaient dénoncé ces sectaires. « Saint Ambroise refusa constamment de les admettre à sa communion, et saint Martin se reprocha toute sa vie d'avoir communiqué une seule fois avec eux, pour sauver la vie à deux innocents que le tyran Maxime voulait faire périr (2). »

(1) *Cours complet de Théol.*, t. VI, pag. 1293.
(2) *Ibid.*

Des caractères violents, comme il s'en est trouvé toujours, montraient une trop facile disposition à persécuter les hérétiques; mais les chrétiens, réputés pour la sainteté de leur vie et la pureté de leur foi, ne manquaient pas de rappeler les vrais principes de l'Évangile; c'est ainsi que l'historien Socrate, racontant les poursuites acharnées de l'évêque Synnade contre les macédoniens, flétrit cette conduite, au nom de l'Église dont l'esprit est ennemi de toute persécution.

On remplirait des volumes des paroles et des actes de ces premiers docteurs, tout pénétrés de l'esprit du Maître, auquel la tradition les rattachait de si près. Mais il suffira d'ajouter quelques citations à celles qui précèdent :

« Quelque grand que soit le mal qu'on veut faire quitter, et le bien qu'on veut faire embrasser, c'est un travail plus onéreux qu'utile d'y contraindre au lieu d'instruire. » C'est par ces belles paroles que se termine une lettre de saint Augustin à un proconsul d'Afrique qui menaçait de mort les donatistes. Et, s'adressant aux manichéens, il leur tient ce langage : « Que ceux-là sévissent contre vous, qui ne savent pas tout ce qu'il en coûte pour trouver la vérité et se garantir de l'erreur. Que ceux-là sévissent contre vous, qui ne savent pas combien il est rare et difficile que la sérénité d'un esprit religieux dissipe les ténèbres de

la chair et de l'imagination. Que ceux-là sévissent contre vous, qui ne savent pas avec quelle peine on parvient à guérir l'œil de l'homme intérieur, par combien de soupirs et de gémissements on obtient de connaître quelques-unes des vérités qui ont Dieu pour objet. Que ceux-là enfin sévissent contre vous, qui n'ont jamais donné dans une erreur semblable à celle qu'ils vous reprochent. »

Rien n'est plus connu que ces paroles de saint Grégoire le Grand : « C'est par la douceur et par les exhortations, qu'il faut appeler les infidèles au christianisme ; il ne faut pas les en éloigner par les menaces et la terreur... » « Il faut se contenter de les prêcher et de les instruire, pour les éclairer et les convertir. » La lettre célèbre du même pape au patriarche de Constantinople montre plus manifestement encore que la persuasion était la pratique constante de l'Église, et l'emploi de la force contre les dissidents une innovation : « C'est une manière bien *nouvelle* et bien étrange de prêcher, écrit-il, que de vouloir commander la foi par les supplices : *Nova et inaudita est ista prædicatio, quæ verberibus exigit fidem.* »

Rappelons enfin que, par une sorte de dérision de l'histoire, dans cette Espagne, devenue plus tard la terre classique de l'inquisition et l'épouvante du monde civilisé, le concile de Tolède, en 633, déclare « qu'il ne faut contraindre

personne à professer la foi, laquelle doit être embrassée volontairement et par persuasion ; » et que cette décision fait partie du droit canonique.

LIVRE TROISIÈME

L'ÉGLISE DÉFINITIVEMENT CONSTITUÉE. — GARDE-T-ELLE L'ESPRIT PRIMITIF DE LIBERTÉ?

—

Il faut convenir que, jusqu'ici, ce que nous avions à exposer n'était pas la partie difficile de notre entreprise : montrer l'esprit libéral de l'Évangile, montrer que la primitive Église était l'union libre des croyants dans la doctrine du Christ, c'est rappeler des vérités acquises et incontestées. Un auteur protestant, M. Bunsen, dans son beau livre *Saint Hippolyte et son Temps*, prouve surabondamment que la doctrine des Pères des trois premiers siècles était essentiellement libérale; or ces Pères étaient, qu'on ne l'oublie pas, des *Pères de l'Église;* prouver qu'ils professaient le principe le plus pur de la liberté de conscience, c'est prouver que l'Église dont ils étaient les organes, reposait sur le principe même de la liberté. Nous avons dû remettre ces vérités en lumière, afin de marquer nettement l'idée mère qui a inspiré toute l'œuvre évangé-

lique, le principe fondamental qui a donné à l'Église des Apôtres et des Pères le caractère de société purement spirituelle.

Mais la question qui nous a fait prendre la plume reste entière, l'accusation portée contre le catholicisme étant précisément que l'Église, telle qu'elle s'est constituée autour de la chaire pontificale, est la négation de l'esprit originaire de l'Évangile, soit par les éléments organiques que l'Église romaine aurait ajoutés à ceux qui formaient la primitive Église, soit par la vie réelle, le fonctionnement invariable de cette institution, où l'on voit toujours les moyens humains, les alliances politiques et la force matérielle jouer un rôle si important.

Ce ne serait rien faire, pour l'éclaircissement du sujet, que de nous en tenir à des définitions générales de l'Église, même telles que les donnent les docteurs modernes, définitions qui, dans leurs termes vagues, ne diffèrent guère de celles qui se rapportent à l'Église des premiers siècles : ainsi, d'après Bossuet, « ce que tous les chrétiens entendent par le nom d'Église, c'est une société qui fait profession de croire la doctrine de Jésus-Christ, et de se gouverner par sa parole (1). » Un écrivain laïque, M. Laboulaye, dit à son tour : « Le catholicisme est d'abord une Église dans le sens que tous les

(1) Tom. XXXIX, pag. 208.

chrétiens attachent à ce mot, c'est à dire une réunion de fidèles qui font profession de servir Dieu suivant la religion que lui-même a enseignée (1). »

CHAPITRE PREMIER

LES ÉLÉMENTS CONSTITUTIFS DE L'ÉGLISE

Ces définitions, vraies au fond, peuvent servir de point de départ à la controverse entre les catholiques et les dissidents. Bossuet, par exemple, s'y appuie pour établir contre les protestants que l'Église catholique seule présente les caractères d'une véritable Église, réalisant pleinement l'idée et le but de l'association des chrétiens : la profession d'une même doctrine au nom de Jésus-Christ.

Mais il est de fait qu'en outre de la définition générale, commune à tous les chrétiens, les catholiques y ajoutent certains éléments que n'admettent pas les dissidents; que c'est là-dessus que porte entre eux le débat; et que c'est aussi sur cette partie de la définition propre à l'institution catholique, que le procès est fait à l'Église par les défenseurs du droit moderne.

Quand on veut en effet sortir du vague des

(1) *La Liberté religieuse*, pag. 91.

définitions qui ne se rapportent qu'à l'esprit de l'Église, et présenter l'Église catholique, non par ce qui lui est commun avec toutes les sectes chrétiennes, mais par ce qui l'en distingue, on arrive à des termes plus précis :

« L'Église est une société de personnes unies entre elles, par la profession d'une même foi et par la communication aux mêmes sacrements, sous le gouvernement des premiers pasteurs, et surtout du pape qui en est le chef (1). » Bergier donne une définition identique : « Les théologiens catholiques, dit-il, définissent l'Église, la société de tous les fidèles, réunis par la profession d'une même foi, par la participation aux mêmes sacrements, et par la soumission aux pasteurs légitimes, principalement au pontife romain (2). *Cœtus eorum qui veram Christi fidem profitentur, Christi sacramentis utuntur, et pastoribus legitimis, imprimis Romano pontifici subjiciuntur* (3). »

Précisant encore davantage, et empruntant leurs définitions au concile de Nicée, qui a définitivement fixé l'objet de la croyance, ces théologiens notent les caractères qui distinguent l'Église.

Selon le symbole adopté par le concile de

(1) Pey. *De l'autorité des deux puissances*, t. II, pag. 20.
(2) *Dictionnaire de Théologie*, t. III, pag. 2.
(3) *Cours complet de Théologie*, t. IV, pag. 27.

Nicée et par celui de Constantinople, le premier caractère de l'Église, c'est l'*unité* : « Un bercail sous un même pasteur. » Nous avons été baptisés pour former un seul corps, et former un même esprit, soit Juifs, soit Gentils, soit esclaves, soit libres. »... « Vous êtes le corps de Jésus-Christ, et membres les uns des autres (1). » « Il n'y a qu'un Seigneur, *une foi*, un baptême, et dans ce but Dieu a établi des apôtres, des pasteurs et des docteurs (2).»...» Dieu nous a donné des apôtres, des prophètes, des évangélistes, des pasteurs et des docteurs, afin que nous ne soyons pas comme des enfants, flottants et emportés à tout vent de doctrine par la malice et l'habileté des hommes qui sèment l'erreur autour de nous (3). »

A cet apostolat il fallait un centre; il fallait un chef unique aux apôtres et aux évêques leurs successeurs : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église. » « Quoi, un seul chef à tout l'univers?... Constituer l'unité sur une tête qu'un coup d'épée peut faire tomber! Cela était neuf, hardi, impossible, et cependant cela est. Non loin du lieu où siégèrent par la force des armes les dominateurs du monde ancien, siége un vieillard dont la voix commande et est res-

(1) Saint Paul. *Épit. aux Corint.*, chap. xii, v. 13 et 14.
(2) Idem. *Épitre aux Éphésiens*, chap. iv, v. 4, 11 et 13.
(3) Idem. *Ibid.*

pectée non pas seulement dans les limites du plus grand empire humain qui ait jamais existé, mais en deçà et au delà de toutes les mers. Il a traversé non pas un siècle, mais dix-huit siècles. Il a vu s'élever contre lui des schismes, des hérésies, des rois, des républiques, et il est demeuré ferme sur le tombeau qui fait sa puissance (1). »

Avec un chef, un épiscopat partageant avec ce chef la souveraineté et la juridiction spirituelle, un presbytérat chargé, sous l'autorité des évêques, de répandre la parole évangélique, d'offrir le sacrifice et de distribuer une partie des sacrements, puis un diaconat pour aider les prêtres dans leur ministère, l'Église cesse d'être une abstraction insaisissable, pour être un organisme vivant et agissant; c'est « une société organique, où l'idée doctrinale a pris corps sous un gouvernement hiérarchique, législatif, judiciaire et administratif, c'est à dire sous un pouvoir jouissant de la totalité des attributs nécessaires à la vie réelle d'une société (2). »

Ainsi constituée, *une* dans sa foi, *une* dans son gouvernement, dont toutes les parties convergent autour d'un centre unique, indépendante d'ailleurs de toute société temporelle, l'Église peut ouvrir son sein aux hommes de

(1) Lacordaire, t. II, pag. 35.
(2) *Ibid.*, t. II, pag. 50.

tous les pays et de tous les temps; elle forme ce corps mystique, dont parle saint Paul, comprenant, sous un même baptême, Juifs et Gentils, esclaves et hommes libres; elle est bien la société *universelle* des âmes.

Qu'on y réfléchisse, s'il entrait dans le plan divin qu'il y eût sur la terre une société des âmes, une société spirituelle, il fallait que cette société fût *universelle*. « La vérité, dit avec un grand sens le père Lacordaire, étant le premier bien, et l'on peut dire le seul bien des hommes, et nul ne devant être privé de ce bien, sans lequel il n'y en a point d'autre, il s'ensuit que le premier soin de Dieu devait être de rendre son Eglise *universelle*, en sorte qu'elle pût, comme la lumière du soleil, éclairer tout homme venant en ce monde (1). » Et comme il est également vrai qu'il ne peut y avoir d'universalité sans unité, l'Église groupée autour du pontife romain, présentant seule des conditions d'*unité*, a pu seule s'appeler *universelle*.

L'*universalité*, tel est son second caractère, et son titre le plus distinctif, on peut le dire; seule, elle a pu prendre ce titre de *catholique;* aucune autre Église ou école n'a songé même à le lui disputer. « Le nom de *catholique* ne réveille pas seulement l'idée de l'unité intellectuelle dans un corps organique et vivant, mais de plus il signi-

(1) LACORDAIRE, t. II, pag. 32.

fie l'expansion universelle de cette unité : prodige si grand, que l'Église, inspirée de Dieu et dédaignant tous les autres titres, tels que ceux d'*une*, de *sainte*, d'*apostolique*, qu'elle tenait aussi du premier concile œcuménique de Nicée, a retenu le nom de *catholique*, comme le nom qui lui appartient par excellence, et qui, souveraînement incommunicable, exprime le mieux cette force divine et créatrice qui, après l'avoir douée de lumière, de sainteté, d'unité, d'organisation, a fini par la pousser dans le monde avec cette dernière couronne de l'universalité (1). »

Avec l'unité et l'universalité, il fallait à l'Église la permanence, l'universalité dans le temps comme dans l'espace. Qu'eût signifié cette grande association des âmes, apparaissant un jour sur la terre, acclamant une même doctrine au nom de Jésus-Christ, pour s'évanouir le lendemain, abandonnée à tous les éléments de dissolution? Pour que l'établissement de l'Église ne soit pas une œuvre vaine, il faut qu'elle reste, à travers les siècles, toujours *visible* dans les mêmes conditions organiques, invariable dans sa doctrine, et par conséquent *infaillible* dans son autorité.

Ainsi, l'unité, l'universalité, la permanence, et, par suite, la constitution hiérarchique des fidèles et des pasteurs sous un même chef visi-

(1) LACORDAIRE. Edit. in-12, t. II, pag. 50.

ble, l'invariabilité doctrinale et l'infaillibilité de l'Église, tels sont les caractères qui distinguent l'institution catholique de toutes les Églises et de toutes les écoles, et qui lui font, depuis dix-huit siècles, une place à part dans l'humanité.

Nous n'avons pas à discuter ici ces divers titres que s'attribue l'Église catholique; contestés de tout temps par les sèctes dissidentes, mais surtout depuis la réforme du seizième siècle, ils ne peuvent être l'objet du présent traité. Notre but, qu'on ne le perde pas de vue, n'est pas de faire la démonstration de la doctrine catholique et d'établir la légitimité de la constitution de l'Église, mais, prenant cette Église en ce qu'elle est véritablement et essentiellement, de rechercher si elle contient dans son organisme quelque élément qui la rende inconciliable avec le droit moderne.

CHAPITRE II

L'ÉGLISE EN FIXANT SON SYMBOLE A-T-ELLE ALTÉRÉ SON CARACTÈRE PRIMITIF?

Dans son état primitif, l'Église était, nous l'avons montré, ou plutôt rappelé, une société purement spirituelle. Mais cette Église peu à peu s'est constituée d'une façon plus distincte, plus reconnaissable : elle a d'une part formulé

plus nettement son symbole; à mesure que des dissidences se produisaient, elle définissait le vrai sens des textes sacrés et de la tradition, elle déclarait hérésie tout ce qui y était contraire. D'autre part, elle a régularisé sa hiérarchie, sa constitution intérieure.

En faisant ces deux choses, a-t-elle altéré en quoi que ce soit son caractère de société spirituelle?

Le symbole, tel qu'il a été formulé par le concile de Nicée, a gardé le titre de symbole des apôtres, parce qu'il exprime, en la précisant, mais sans rien y ajouter ni en retrancher, la doctrine professée par les disciples immédiats du fondateur. Cette doctrine, sur Dieu, sur sa nature, sur son action créatrice, sur sa providence, sur son intervention directe au sein de l'humanité, afin de la délivrer de sa double servitude matérielle et morale, qui est-ce qui a jamais songé à l'opposer aux apôtres pour démontrer que l'Église qu'ils formaient entre eux par la profession de cette foi commune, n'était pas une *société spirituelle?*

Et aujourd'hui, quand des dissidents quels qu'ils soient, gardant tout ou partie de ce symbole de Nicée, mais se détachant de l'unité catholique, veulent former, par *la libre adhésion de chacun*, un groupe religieux distinct, une Église chrétienne, viendra-t-il à l'idée de personne de prétendre qu'un article quelconque de sa profes-

sion de foi enlève à cette Église le caractère de *société spirituelle?*

Ce symbole, comme tout symbole religieux, contient une métaphysique sur les mêmes problèmes qui font l'objet des philosophies humaines; et les solutions s'en distinguent en ce que, sur ces questions concernant Dieu et les rapports des hommes avec Dieu, elles supposent un ordre surnaturel et la nécessité d'une révélation. Ce n'est pas parce qu'il s'agit de cet ordre de questions métaphysiques, que l'on contesterait aux associations religieuses qui s'en occupent le caractère de sociétés spirituelles, puisqu'il ne peut y avoir d'écoles de penseurs ou philosophes dont les études n'aient précisément pour objet ces mêmes questions; et que ces écoles, on le sait, sont des sociétés essentiellement spirituelles.

§ 1er. — L'élément surnaturel rend-il le symbole antilibéral?

Serait-ce l'ordre surnaturel, propre aux religions, qui leur ferait perdre ce caractère purement spirituel? A ce compte, il n'y aurait pas d'Église possible, de véritable société spirituelle, car toute religion proprement dite repose sur l'idée d'un ordre surnaturel, et sur le fait d'une révélation, soit directe soit par l'inspiration. Mais l'usage ne s'est pas trompé en attribuant ce titre de sociétés spirituelles particulièrement

aux associations religieuses. C'est qu'en effet, en ajoutant aux solutions proposées par les philosophies humaines, des éléments empruntés à l'ordre de la foi, les religions ne changent en rien la nature des questions elles-mêmes. De plus, et c'est là l'essentiel quant au sujet qui nous occupe, en introduisant l'ordre surnaturel et la révélation comme moyen de connaissance, les religions ne portent nulle atteinte à la liberté qui appartient à chacun de donner ou non son adhésion. Et le christianisme en particulier se distingue, on le sait, par le soin qu'il met à soustraire l'âme, dans cet ordre de questions religieuses, à l'action des pouvoirs humains.

Or, qu'on ne l'oublie pas, c'est cette libre adhésion de l'esprit, sans nulle intervention de la force, qui constitue le caractère essentiel d'une société spirituelle. Parce que le symbole, au lieu de rester dans des termes vagues et indécis, s'est précisé et nettement formulé, pourvu d'ailleurs que la persuasion demeure le seul moyen de propagande, on ne voit pas en quoi le caractère de l'Église qui le professe en serait modifié.

§ 2. — L'infaillibilité enleve-t-elle à l'Église son caractère libéral ?

Si ce n'est pas la précision de la doctrine contenue dans le symbole, qui peut être repro-

chée à l'Église, ce ne peut être non plus la permanence de ce symbole ; à moins qu'on n'allègue contre l'Église catholique, son dogme de l'infaillibilité qui assure cette permanence.

Ce reproche, si peu fondé qu'il soit, on n'a pas manqué de l'adresser à l'institution catholique; on oppose l'*autorité* que s'attribue l'Église en vertu d'une assistance divine qui la rendrait infaillible, à la *liberté* qui doit être l'essence d'une société spirituelle.

C'est en vérité jouer sur les mots, ou ne rien comprendre à ce que c'est que la liberté. Ce n'est pas la première fois, du reste, que, par une confusion fort peu philosophique, on transporte la notion de la *liberté*, de la région des actes qui est son domaine, à la région des idées où elle n'a que faire. La liberté se rapporte à la *volonté*, cette faculté en vertu de laquelle l'être doué de raison accomplit, à ses risques et périls, des actes dans un sens ou dans l'autre; elle ne se rapporte pas aux opérations de l'entendement.

Ce grave sujet aurait plutôt sa place dans un traité de morale, ou dans un traité de politique; nous n'avons pas à le développer ici; d'autant plus que nous avons l'espoir qu'il suffira de quelques observations fort simples pour faire justice de cette objection. On va voir que, dès qu'il s'agit purement et simplement d'une *autorité morale*, il n'y a là absolument rien qui im-

plique la négation de la liberté ; l'état de l'esprit qui donne son adhésion étant identiquement le même, *au point de vue de la liberté*, que l'adhésion soit déterminée par l'application directe de l'esprit à la vérité proposée, ou par la confiance en celui qui l'affirme.

Je formule un axiome : la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre ; ou j'affirme un fait évident : l'existence du soleil. Celui à qui je parle répond affirmativement à mes deux propositions ; et de plus il reconnaît qu'il ne peut raisonnablement faire autrement que donner son adhésion. Viendra-t-il à l'idée de qui que ce soit de soulever ici une question de liberté? Sans doute, en un sens, la langue ordinaire ne se trompera pas quand elle dira qu'on n'est pas libre, dans ce cas, de refuser son adhésion, puisque l'évidence a précisément pour effet de déterminer *invinciblement* l'adhésion de l'esprit. Dieu lui-même, en ce sens, n'a pas plus que l'homme la liberté ; car, s'il est l'expression vivante et éternelle des principes absolus et immuables, il ne les crée pas ; de toute éternité, il leur est adéquat. On ne comprend pas ces vérités primordiales et immuables sans l'être infini en qui elles sont nécessairement formulées, de même qu'on ne conçoit pas Dieu sans le verbe exprimant ces vérités éternelles.

Mais la liberté, dans le sens propre du mot, n'a rien à faire en ceci. On commettrait une véri-

table logomachie et on tomberait dans le ridicule, si l'on disait qu'en formulant un axiome devant quelqu'un, ou en lui montrant un objet évident, *on viole sa liberté*, on porte atteinte à son indépendance. Pourquoi? C'est qu'ici la question de de liberté est une question oiseuse.

Or, qu'y a-t-il de changé, lorsque celui qui propose une vérité ou un fait à ma croyance, au lieu de montrer directement cette vérité ou ce fait, invoque son propre témoignage, en d'autres termes si mon adhésion est déterminée non par la vue directe de l'objet, mais par ma confiance en celui qui me parle? Si j'ai ou crois avoir des motifs suffisants pour être convaincu que celui qui m'affirme une chose ne veut pas me tromper, et ne *peut pas* me tromper, en donnant mon adhésion, je suis, *pour ce qui est de ma liberté*, dans la même position que lorsque j'adhère à une vérité directement démontrée. Vous pourrez trouver, si mes motifs d'adhésion ne produisent pas le même effet sur votre esprit, que je me laisse persuader trop facilement, qu'en cherchant mes moyens d'investigation et mes motifs de certitude ailleurs que dans l'évidence scientifique, j'agis en esprit faible et très indigne des progrès accomplis par la philosophie rationaliste; vous pourrez sourire de ma crédulité trop naïve; mais à coup sûr vous ne pourrez pas dire qu'on a porté atteinte à ma liberté. Ici encore la liberté n'a que faire, tant qu'aucune

contrainte matérielle n'a accompagné la parole.

Donc, parce que l'Église prétend posséder des titres qui sont pour un grand nombre des raisons suffisantes de croire à ses affirmations, il n'y a pas là une atteinte à la liberté des esprits. Les esprits croient ou ne croient pas à la légitimité de ses titres ; ceux qui y croient adhèrent volontairement au symbole qu'elle propose ; et tous ceux qui ont ainsi donné volontairement leur adhésion et sont par là devenus *librement* membres de l'Église, avec la même liberté d'en sortir s'ils cessent d'être convaincus, forment ensemble une société spirituelle dans le sens propre du mot. La question de l'infaillibilité, que s'attribue ou non l'Église, n'y change absolument rien.

§ 3. — Même sujet, position identique des catholiques, des chretiens dissidents et des deistes.

Bien que cela nous paraisse de toute évidence, nous voulons rendre la chose plus sensible encore, en montrant que si le reproche était fondé, il faudrait également l'appliquer à tous les chrétiens, en dehors de l'Église catholique. Quand nous disons chrétiens, nous désignons quiconque croit à la divinité de Jésus-Christ, qu'il appartienne ou non à une Église ; nous comprendrons même, si l'on veut, sous cette

dénomination, tous ceux qui, sans croire à la divinité personnelle du Christ, croient au moins qu'il était divinement inspiré.

Le croyant inspiré, croyant que Dieu leur parlait par sa bouche, tant qu'il vivait, et qu'il était là pour expliquer sa pensée à ses disciples, ceux-ci, convaincus qu'il ne pouvait pas se tromper, puisqu'il était le témoin de la vérité même, acceptaient naturellement de confiance ses affirmations.

Dira-t-on qu'ils n'étaient pas libres, et que la société qu'ils formaient entre eux cessait d'être une société purement spirituelle, par cela seul qu'ils avaient la conviction que celui qui leur enseignait les objets de leur croyance ne voulait ni ne pouvait les tromper? Personne ne le prétendra; pas plus qu'on n'a jamais prétendu que les chrétiens qui, en dehors de l'Église catholique, veulent se grouper librement dans la croyance commune en la divinité du Christ ou en son inspiration, cessent d'être libres, et que chacun de ces groupes ne forme pas une société spirituelle.

Et parce que, parmi ces chrétiens, il s'en trouve qui pensent que cette inspiration qui assistait le fondateur de la société spirituelle, se continue sur cette société, à travers les siècles, afin qu'elle garde intacte la doctrine originairement enseignée, la nature de cette société en est-elle le moins du monde altérée? Cesse-t-elle

d'être une société spirituelle dans le sens le plus pur du mot, et la liberté de l'adhérent a-t-elle reçu la plus légère atteinte? Si votre croyance à l'inspiration du Christ, et par conséquent à son *infaillibilité*, laisse intacte en vous la question de liberté, nous ne voyons pas ce qu'y fait de plus la croyance volontaire à l'inspiration de son Église.

Du reste, qu'on ne s'y trompe pas, cette objection, si l'on veut être logique, ne s'arrêtera pas à l'Église; elle remontera jusqu'à Dieu lui-même. Une fois parti d'une fausse notion de la liberté, on écartera, comme attentatoire à la souveraineté de la raison, tout ce qui lui pose des limites. L'existence d'un être infini, auteur de la destinée de l'homme, dictant des lois à sa conscience, sera déclarée inconciliable avec sa pleine liberté de penser et d'agir; « subordonner, dira-t-on, à une volonté supérieure, infinie, absolue et immuable l'être humain, cet être raisonnable et libre, dont l'attribut essentiel doit consister dans la faculté de se créer à lui-même ses propres lois, n'est-ce pas le paralyser, l'annihiler, et rendre impossible tout progrès? Donc, pour opérer l'affranchissement réel et radical de l'homme, il faut supprimer Dieu. »

Et ce n'est pas seulement Proudhon, cet esprit éminent mais paradoxal, qui, dans son œuvre de démolition, et dans son besoin immodéré d'exalter la puissance virtuelle de l'homme,

n'a pu supporter le partage de cette puissance, même avec Dieu; ce ne sont pas seulement certains utopistes allemands qui, dans leurs subtilités transcendentales, jugeant le monde suffisamment occupé par le moi humain et ses manifestations, ont tout simplement conclu que Dieu n'y pouvait trouver place. Chaque jour, des esprits simples et s'en tenant à la logique la plus vulgaire, se heurtent à cette idée de Dieu, quand ils essaient de concevoir la liberté de l'homme.

Nous ne rappelons cette question de pure métaphysique, et les difficultés qu'elle soulève, que pour faire comprendre que certaines objections, que l'on se croit en droit d'adresser spécialement à l'autorité catholique, s'appliquent exactement au principe même d'autorité, quelque part que cette puissance réside, soit dans sa source divine, soit, par délégation, dans les êtres finis; qu'il faut donc renoncer à s'en faire un argument particulier contre l'Église, sous prétexte qu'elle se serait constituée en état de violation flagrante et exceptionnelle de la liberté de l'homme; qu'en cela, et pour tout ce qui touche aux difficultés philosophiques sur l'accord de l'autorité et de la liberté, l'Église est, vis-à-vis de l'esprit humain, dans la même position que Dieu, que le Christ, et que tout être parlant au nom d'une inspiration divine.

Réservons donc ce sujet au domaine de la

métaphysique et surtout à celui de la morale ; et reconnaissons que, quelle que soit l'opinion de chacun sur la solution de ce problème, ce qui est incontestable, c'est que les esprits unis dans la croyance commune à la parole de l'Église, forment entre eux une société *purement spirituelle*, tout aussi bien que ceux qui s'uniraient dans la croyance en l'autorité de Dieu ou de son Christ.

Ainsi, ni un symbole mieux défini et précisé, ni le principe de l'infaillibilité de l'Église ne changent en rien son caractère de société purement spirituelle, c'est à dire le commerce libre des esprits réunis dans une même croyance.

CHAPITRE III

L'ÉGLISE EN SE CONSTITUANT D'UNE CERTAINE FAÇON A-T-ELLE CESSÉ D'ÊTRE UNE SOCIÉTÉ PUREMENT SPIRITUELLE?

Est-ce en se constituant d'une certaine façon que l'Église a cessé d'être une société purement spirituelle?

Nous ne ferons pas à nos lecteurs l'injure de penser qu'il soit nécessaire de leur apprendre qu'une société spirituelle ne s'entend pas de l'association de *purs esprits*. A ce compte, il n'existerait pas de sociétés spirituelles parmi les

hommes. Dès que des hommes s'associent entre eux dans un but quelconque, ils forment une société *visible*, ayant des manifestations extérieures et une organisation matérielle. Si ces sociétés se distinguent en temporelles et spirituelles, ce n'est pas évidemment en ce que les unes seraient visibles, extérieures, matériellement organisées et administrées, tandis que les autres ne présenteraient rien de tout cela, ce qui serait tout bonnement supposer l'absurde; elles se distinguent : premièrement par la nature des questions et des intérêts qui sont le but de leur formation et l'objet de leurs travaux; et secondement, ce qui est un point non moins capital, par le moyen de s'établir et de se conserver propre à chacune d'elles; les premières, les sociétés temporelles, employant la contrainte et les sanctions matérielles, les secondes, nous ne saurions assez le répéter, ne faisant usage que de la persuasion.

Contester à l'Église le caractère de société purement spirituelle, parce qu'on la voit organisée comme une société humaine, gouvernée et administrée, ce serait donc aussi déraisonnable qu'injuste.

Là encore, il importe d'écarter toute confusion. Quelle que soit la constitution de l'Église pour ce qui est des rapports hiérarchiques entre les membres qui la composent, qu'on la suppose gouvernée constitutionnellement ou bien sous

la forme d'une monarchie absolue, que le pape soit considéré comme personnellement infaillible, ou que l'infaillibilité ne soit attribuée qu'à l'Église elle-même, ces questions d'organisation et de vie intérieure sont étrangères au sujet qui nous occupe, si d'ailleurs les pouvoirs humains n'ont aucun rôle dans cette constitution et dans ce gouvernement.

Ces conditions d'organisation intérieure de l'Église sont des problèmes à débattre entre les fidèles; si le bras séculier ne s'en mêle pas, si aucune contrainte matérielle n'y retient les membres et n'y détermine leurs actes, cette société religieuse, de quelque façon qu'elle soit constituée, demeure essentiellement une société spirituelle (1).

Nous nous serions fait bien mal comprendre si, des considérations qui précèdent, on induisait qu'à nos yeux cette question de l'organisation intérieure de l'Église est indifférente au point de vue de l'influence que peuvent avoir les croyances religieuses sur les destinées temporelles des hommes. Il n'en est pas, au contraire, qui intéressent à un plus haut degré la vie des sociétés humaines, les mœurs des nations et leur prospérité, soit matérielle, soit morale; il n'en est pas par conséquent, de plus directement proposées aux méditations de l'homme d'État.

(1) Voy. t. II, 4e part., liv. I.

Qui est-ce qui doute que plus la constitution de l'Église sera libérale et sauvegardera la dignité de chacun des membres, soit prêtres à tous les degrés de la hiérarchie, soit simples fidèles, et leur laissera un grande part d'initiative et de responsabilité individuelle, plus elle contribuera à préparer des hommes au cœur viril et des citoyens indépendants? Nous ajoutons à l'inverse, et par anticipation, que le milieu social dans lequel vivra cette Église influera nécessairement sur sa constitution intérieure. Mais, encore une fois, nous ne parlons ici que de son caractère de société spirituelle; et il est clair que ce caractère reste intact, tant que cette Église, quelle que soit la manière dont elle est constituée, n'emploie de sanction matérielle d'aucune sorte pour s'établir et pour se conserver.

LIVRE QUATRIÈME

ÉLÉMENT ANTILIBÉRAL INTRODUIT DANS L'ÉGLISE PAR SUITE DE SES ALLIANCES AVEC LES POUVOIRS HUMAINS

—

Mais tout est loin d'être dit sur cette question, et nous touchons au point délicat.

Si l'Église avait compris à l'origine sa véritable et unique mission *purement spirituelle*, elle en eût tiré la conséquence toute naturelle, que les moyens doivent correspondre au but; et, sous aucun prétexte, elle n'eût employé, ni directement, ni indirectement, la force au nom ou dans l'intérêt de la religion.

Malheureusement, c'est le contraire qui a eu lieu dans tout le cours de son histoire. Dès que les princes temporels ont été convertis au christianisme, l'Église a accepté et même *requis* l'appui de leur glaive. Et quand ce n'était pas l'intérêt de sa propre conservation qu'elle invoquait pour autoriser et ordonner les rigueurs

temporelles contre les hérétiques, c'était l'intérêt social.

On peut être sûr que nous n'éluderons rien et que nous écarterons les équivoques derrière lesquelles les défenseurs de l'Église ont coutume de s'abriter.

CHAPITRE PREMIER

CONFUSION ET CONTRADICTION DANS LES ÉCRITS DES ANCIENS DOCTEURS CATHOLIQUES

Ce qui a le plus contribué à entretenir la confusion qui règne sur ce sujet, ce sont les écrits mêmes des docteurs dont les noms font autorité et reviennent invariablement dans le débat qui nous occupe. Et ce qu'il y a de curieux, c'est que chacun a eu le droit de s'y appuyer en sens inverse, ces écrits fournissant également des armes et pour la cause de la liberté et pour la cause des rigueurs matérielles : des textes exprimant, en termes qui semblent péremptoires, l'esprit libéral du christianisme et le caractère purement spirituel de l'Église; des textes exprimant l'esprit le plus illibéral des sociétés catholiques, où la force est le moyen constant employé contre les dissidents.

Évidemment nous n'entendons parler ici que des écrivains sacrés postérieurs à la conversion

des princes, les Pères des trois premiers siècles n'ayant eu aucune occasion de s'occuper de rigueurs temporelles à infliger aux hérétiques.

Saint Grégoire le Grand, dont nous avons cité les remarquables paroles si pleines de respect pour la conscience humaine, est le même pontife qui rappelle aux exarques, aux préfets et au monarque les lois de l'empire contre les hérétiques, et excite leur zèle à les appliquer : « que Votre Éminence réprime leurs efforts et les oblige à plier leur tête altière sous le joug de la justice (1). » « Ce ne serait pas une faute légère si ceux (il s'agit des donatistes) qui sont condamnés par l'intégrité de notre foi et par les lois civiles, trouvaient sous votre gouvernement la liberté de s'étendre (2). » Puis, s'adressant, au sujet des mêmes donatistes, à l'empereur Maurice, le saint pontife s'exprime en ces termes :

« Je vous conjure, par le salut de l'âme des princes chrétiens, d'ordonner qu'on punisse sévèrement ceux qu'on trouvera coupables, qu'on corrige les insensés, qu'on écarte d'eux l'erreur, afin que par vos soins les ténèbres de la méchanceté se dissipent, la vraie foi déploie ses rayons bienfaisants, et vous vous prépariez le

(1) Liv. I, épit. 74 *à Gennadius, patrice et exarque d'Afrique.*

(2) Liv. IV, épit. 34 *à Pantaléon, préfet d'Afrique.* Voy. *Cours complet de Théologie*, t. VI, pag. 1310.

triomphe promis par notre céleste Rédempteur; car ceux que vous défendez *extérieurement* de l'ennemi, vous les délivrez aussi (ce qui est bien plus glorieux) du poison intérieur de la fraude du démon (1). »

Saint Augustin nous offre un frappant exemple de la même contradiction. Ses premiers écrits ne respirent que charité envers les dissidents, ne prêchent que la persuasion; puis, devant les progrès de l'hérésie, le saint évêque se décourage, et il a recours au bras séculier : « J'ai composé, dit-il, deux livres intitulés *Contre le parti de Donat;* et dans le premier j'ai dit que je n'aimais pas que les schismatiques fussent forcés à la communion par la violence de la puissance séculière. Vraiment alors je ne l'aimais pas, parce que je n'avais pas expérimenté les maux qui résultaient de leur impunité, ni combien la correction pouvait contribuer à les ramener (2). » Ailleurs il dit des hérétiques : « Eux qui tuent les âmes, peuvent-ils se plaindre de souffrir dans leur corps; eux qui font des morts éternelles, peuvent-ils se plaindre de subir des morts temporelles (3)? »

Dans tous les écrivains catholiques, même les plus inoffensifs et les plus doux de cœur, on trouve ces étonnantes inconséquences : l'idée la

(1) Liv. VI, ép. 65.
(2) *Rétractations*, liv. II, chap. V.
(3) *Tract.* II, *in* JOANN, n° 4.

plus pure de la liberté de la conscience, accompagnée de l'invariable appel au bras séculier. Fénelon lui-même, toujours cité à juste titre comme un modèle de charité chrétienne, admet comme tous les autres la légitimité des sanctions politiques en matière religieuse.

§ Ier. — Quelle est la cause de cette contradiction. — Principe de la religion de l'État.

D'où vient cette contradiction? S'explique-t-elle suffisamment par l'espoir, conçu d'abord, de vaincre l'hérésie par la douceur et la persuasion, et plus tard la conviction, fruit de l'expérience, que l'opiniâtreté des hérétiques fait une triste nécessité de recourir à la force?

Cette explication peut donner raison de la contradiction dans les faits, mais nullement de la contradiction dans la doctrine. Or, c'est bien dans la doctrine que semblent se heurter deux principes opposés : lorsque nous avons montré dans l'Évangile, dans les écrits des apôtres et des Pères de la primitive Église, l'esprit de liberté comme étant l'esprit même du christianisme, lorsque, envisageant l'œuvre du Christ, soit par son côté religieux, soit par son côté social, nous avons vu que cette œuvre était essentiellement l'affranchissement de la conscience individuelle vis-à-vis des pouvoirs humains, c'était bien un principe et un principe fonda-

mental que nous saisissions, un principe exprimant non pas un devoir de tolérance de la part de l'État, mais un droit inaliénable dans l'homme.

Si donc, à partir de l'alliance de l'Église avec l'empire, les docteurs chrétiens ont un double langage, tantôt remettant en lumière l'esprit de liberté qui avait inspiré Jésus-Christ lui-même et les apôtres, tantôt invoquant l'appui du glaive comme le faisait le sacerdoce païen, il faut bien qu'il se soit introduit dans la situation un élément qui, à leurs yeux, tout en laissant subsister le principe essentiellement spirituel de l'Église, leur permet néanmoins d'accepter et même de requérir la protection de l'État.

Ils pensaient, en effet, que, pourvu que l'Église, nonobstant son alliance avec les princes, restât distincte de la société temporelle, maîtresse de sa doctrine et de sa discipline intérieure, le principe de la liberté religieuse avait sa complète satisfaction. Quant à l'intervention des princes en matière religieuse, c'était un acte émanant d'un autre ordre d'idées et de principes : la société temporelle ayant pour base la religion, le prince ne pouvait protéger la première sans faire respecter et observer la seconde. Et ce double point de vue leur semble si rationnel et si légitime, et ils se doutent si peu qu'il implique une contradiction théorique et surtout une monstrueuse inconséquence dans l'application, qu'ils

professent, avec une égale sérénité d'esprit et une égale sécurité de conscience, ou le libéralisme le plus pur, ou le système des rigueurs matérielles en religion, suivant qu'il s'agit de définir l'Église et son esprit propre, suivant qu'il s'agit de la constitution des sociétés humaines et de leurs droits.

L'élément qui est introduit dans la question et qui donne naissance à ce double point de vue et à cette situation contradictoire, c'est le principe de la *religion de l'État*. Une fois ce principe admis, il est logique que l'État entoure la religion officielle d'une protection toute particulière, et il est naturel que les ministres de cette religion lui rappellent ses devoirs. Mais comme l'Église, toujours distincte, garde son caractère de société purement spirituelle, ses organes continueront de célébrer son esprit de liberté et de charité.

§ 2. — Même incohérence de langage chez les écrivains catholiques modernes.

Ce n'est pas seulement chez les anciens docteurs de l'Église que se trouve ce double et incohérent langage, c'est aussi dans les œuvres récentes où, à l'aide de distinctions subtiles, on essaie de se faire illusion, et, tout en légitimant les plus violentes pratiques dans le passé et maintenant, dans le présent, le principe d'où découlent ces rigueurs, on prétend garder l'avan-

tage de représenter une Église dont l'esprit se résume dans ces deux mots, liberté et charité. C'est ainsi que les mêmes hommes, libéraux quand ils parlent de l'Église, de sa constitution et de sa fonction directe, sont illibéraux et persécuteurs quand ils mettent cette doctrine de liberté et de charité en action dans les sociétés humaines.

Or, sur ce terrain de la pratique sociale, tous les docteurs catholiques se rencontrent. Différant entre eux, suivant le caractère de chacun, dans la mesure des rigueurs à appliquer contre les hérétiques, ils s'accordent sur le principe. Le sentiment conforme des plus tolérants et des plus humains, tels que saint Augustin et Fénelon, prouve que cette doctrine était unanime.

§ 3. — Distinctions subtiles pour dégager la responsabilité du clergé.

C'est ici qu'on a essayé d'équivoquer, espérant dégager la responsabilité du clergé à l'aide de distinctions, tant dans le domaine religieux que dans le domaine politique.

L'Église, dit-on d'abord, n'a jamais cessé de se maintenir dans sa sphère religieuse; elle est restée une société spirituelle distincte de la société temporelle. Indépendante dans ce domaine, étrangère aux choses du temps, n'ayant qu'une mission, la garde de la vérité, et qu'un moyen, l'affirmation, elle n'a cessé de proclamer, par la

bouche de tous ses pontifes et de tous ses docteurs, qu'elle a horreur du sang. Ce ne sont jamais ses agents qui ont frappé les hérétiques; son rôle s'est toujours borné à déclarer l'hérésie. Puis, le prince temporel s'emparait de l'hérétique, et le frappait. N'était-ce pas justice que le gardien de l'ordre public frappât l'erreur dans la personne de celui qui, en la propageant, n'était rien moins qu'un perturbateur? Toujours est-il qu'on ne saurait imputer à l'Église ce qui est le fait des puissances temporelles.

C'est derrière cette distinction que les écrivains catholiques se croient invincibles. Le cours complet de théologie s'exprime en ces termes : « Du reste, on sait assez que Bossuet s'est toujours montré bien éloigné d'attribuer à l'Église la puissance du glaive. *Dans ses principes*, ce n'est point à l'Église, c'est au souverain seul qu'il appartient de contenir, par la crainte des peines temporelles, les ennemis de la religion; et, dans ce passage que j'ai rapporté, il accorde au magistrat la puissance du glaive dans les matières de la religion, comme une chose qu'on ne peut lui refuser, sans énerver et comme estropier la puissance publique; d'où il suit que, selon Bossuet, les lois qui règlent la tolérance ou l'intolérance civile ne sont pas du ressort de l'Eglise (1). »

(1) Tom. VI, pag. 1296.

On se croit plus fort et plus irresponsable encore en se plaçant au point de vue des droits et des intérêts de la société temporelle elle-même : la religion catholique, une fois adoptée comme loi de l'Etat, devenait l'un des éléments, et le plus essentiel, de la constitution politique et nationale; le chef de l'État avait dès lors le devoir de la protéger de ses sanctions, comme il protégeait toutes les autres lois du pays. Quoi, dit-on, de plus simple et de plus légitime! Et en quoi l'Église, étrangère à l'ordre temporel, peut-elle être impliquée dans cette œuvre sociale?

Ainsi, à quelque titre que les magistrats civils sévissent contre les hérétiques, soit pour protéger l'ordre social, soit pour protéger la religion elle-même contre les atteintes de l'erreur, l'Église, conclue-t-on, n'en reste pas moins, dans sa sphère religieuse, désarmée, impassible et sereine.

§ 4. — L'histoire dément ces subtilités

Tout cela est vrai, toutes ces distinctions ont leur fondement, mais tout cela ne prouve rien contre cet autre fait non moins vrai que l'Église faisait un devoir au prince de sévir contre l'hérétique. Si elle ne tenait pas elle-même le glaive, elle *en armait* le bras séculier. C'est en son nom que le bras séculier frappait; si bien qu'à ce titre le prince s'appelait l'*évêque du dehors*.

De plus, il faut reconnaître que pour ce qui est de ces rigueurs appliquées au nom de l'Église, il ne s'agit pas de faits isolés, mais d'une pratique invariable, érigée en système, d'une pratique dont les docteurs, les papes, et même les conciles ont fait un principe.

A partir de la conversion de Constantin, l'objet en quelque sorte capital de l'autorité publique était d'assurer le règne de la religion et d'empêcher toute altération de la doctrine orthodoxe affirmée par l'Église. Les peines les plus sévères furent édictées par les empereurs contre les hérétiques. Il serait superflu, en même temps qu'interminable, de reproduire ici ces innombrables lois de proscription, qui se renouvelèrent à chaque règne, et dont le nombre s'accroîtrait encore à l'infini s'il fallait les faire suivre des mesures semblables émanées de tous les princes catholiques.

Qu'il suffise de rappeler que Constantin, plus sévère envers les apostats qu'envers les idolâtres, priva les hérétiques de tous les priviléges, et ordonna qu'on les chargeât de servitudes (1); que Théodose et Justinien défendirent qu'un hérétique pût être témoin, faire un testament, hériter, jouir d'une charge ou d'un emploi public; que Honorius et Arcadius publièrent contre

(1) *Cours complet de théologie*, t. VI, pag. 1312 et suiv. *C. Théod.*, liv. XVI, chap. XL, LXIV. *De hæret. et Just. in eod. tit.*

les manichéens et les donatistes une loi qui les privait de leurs biens, de toute donation et héritage ; que Valentinien commanda qu'ils fussent chassés des villes, pour que leur présence n'infectât pas le peuple. A quoi servirait d'enregistrer une longue série de faits analogues?

Mais, ce qu'il ne faut pas perdre de vue, c'est que les princes, en décrétant ces lois draconiennes contre les hérétiques, n'entendaient pas seulement défendre les intérêts de la société temporelle dont ils étaient les représentants, mais qu'ils agissaient aussi dans l'intérêt et au nom de la religion dont ils étaient les protecteurs obligés et les soutiens. Lorsque Honorius lança sa première constitution impériale contre les sectateurs de Pélage, voici la raison qu'il en donne : « Parce qu'il est à propos de séparer de la société les auteurs du mal, et de ne pas souffrir, dans le commerce de la vie, des hommes, non seulement détestables dans leurs actions, *mais encore contagieux par le venin de leurs erreurs* (1). »

Ce même empereur, écrivant à saint Aurélius évêque de Carthage au sujet des lois sévères qu'il avait faites contre les hérétiques, déclare qu'il a suivi en cela le jugement des évêques, et qu'il agit *comme protecteur des décisions de*

(1) *Histoire du pélagianisme*, par le père PATOUILLET, t. I, chap. XVII, pag. 271. *Cours comp. de Théologie*, t. VI, pag. 1317.

l'Église; sa lettre se termine ainsi : « Puisque, comme nous le confessons sincèrement, selon la foi du concile de Nicée, Dieu est créateur de toutes choses, et que nous le respectons comme auteur de notre empire, vous ne souffrirez pas que les hommes de cette détestable secte, qui ne respirent que nouveauté, sèment, avec des pratiques honteuses, une doctrine sacrilége déjà condamnée par l'autorité publique; car ce n'est pas une petite faute de conniver à l'erreur en la dissimulant, ou de la favoriser en ne la condamnant pas (1). »

La loi civile, s'ajoutant à la décision du concile, donnait à cette dernière la sanction et la force exécutoire qui lui manquait; et la sentence de proscription, ainsi parachevée, devenait si bien l'*œuvre commune* des deux puissances, que c'est par les mains de l'évêque Aurélius, que l'empereur fait passer sa loi aux évêques chargés d'en procurer l'exécution.

Saint Augustin, bien loin de blâmer ces pratiques, s'étonna que les hérétiques s'en plai-

(1) « On voit dans Eusèbe (*Vita Const.*, lib. III, cap. LXII); Sozème (lib. I, cap. XX); Socrate (lib. I, cap. VI), et dans les lois romaines (*Cod. Théod. et Justin.*, tit. *De hæreticis et schismaticis*) les différents édits que les empereurs ont portés contre les schismatiques et les hérétiques; ils mettaient l'hérésie au rang des crimes d'État, parce qu'ils regardaient l'injure faite à la religion comme un tort fait à tous. » (Pey, t. IV, pag. 131. *Code Théod.*, lib. XL, tit. *De hæreticis.*

gnissent (1). Saint Prosper raconte également, comme une chose toute simple, que le pape saint Boniface, se voyant aidé de la protection du monarque, *fit valoir contre les pélagiens les constitutions apostoliques et impériales.* N'était-ce pas établir une solidarité intime entre les deux puissances, et par conséquent une égale responsabilité pour chacune d'elles?

Partout où s'opère l'alliance entre l'autel et le trône, se montre le double rôle du prince : représentant de l'État et défenseur de l'Église. Les rois d'Espagne, au début de leur règne, prêtaient le serment de ne souffrir que des catholiques dans leur royaume, et de poursuivre les hérétiques qui *troublaient la paix de l'Église.*

Ce système, toujours professé et toujours pratiqué, d'un but commun et d'une action commune, est nettement formulé et caractérisé, en forme de conclusion, par les auteurs du cours complet de théologie : « Ainsi, y est-il dit, les deux puissances *concouraient* à l'extirpation des hérésies qu'elles regardaient comme un mal commun (2). »

Pey, après avoir reconnu, comme tous les docteurs, que « le pasteur ne doit jamais de-

(1) *August. Epist.* 66, *ad Cecilianum; Epist.* 88, 89, 97, *ad Olympium; Epist.* 100 *ad Donatum; Epist.* 105 *ad Donatistas; Epist.* 137 *ad Marcellinum; Epist.* 173 *ad presby. Donatistam.*

(2) Tom. VI, pag. 1317.

mander la mort des sectaires, » n'arrive pas moins au même but, car il ajoute immédiatement : « Mais on doit convenir aussi qu'il (le pasteur) doit souhaiter que le prince les empêche (les sectaires) de se nuire à eux-mêmes et de nuire aux autres. Un médecin charitable ne se contente pas d'ordonner les remèdes, il invoque encore l'autorité de ceux qui peuvent faire observer le régime. »

Et il a la franchise de convenir que, les princes étant déclarés les protecteurs de l'Église, les pasteurs, pour être logiques, doivent requérir les princes de sévir contre les hérétiques : « Comme les lois, dit-il, deviendraient inutiles si on pouvait les enfreindre impunément, il y aurait contradiction à implorer la protection des princes pour maintenir la discipline de l'Église, et à demander en même temps l'impunité des coupables; et cette contradiction serait d'autant plus sensible, que le prince ne doit intervenir que pour ajouter la *force coactive* à l'obligation de conscience qu'imposent déjà les canons de l'Église (1). »

En présence de ces témoignages, est-il encore possible de subtiliser afin de soustraire le clergé catholique à la responsabilité qu'un sombre et sanglant passé fait peser sur lui? Continuera-t-on de dire : Oui, l'Église a condamné les héré-

(1) Pey. *De l'autorité des deux puissances*, t. IV, pag. 132.

tiques par la déclaration de ses papes et de ses conciles; oui elle a établi des inquisiteurs pour saisir l'erreur et la signaler partout où elle se manifestait, soit par les écrits, soit par les paroles; et en cela elle est restée dans son droit et dans son devoir; mais les rigueurs temporelles par lesquelles les magistrats civils prêtaient assistance à la vérité en extirpant l'erreur, ne sont pas le fait de l'Église; ses mains sont restées pures des violences commises et du sang versé!

§ 5. — Nouvelle et vaine distinction

On a bien essayé de résoudre la difficulté par une distinction entre *la foi interne* et *la profession externe* de la foi; distinction évidente et si simple en soi qu'elle en est banale, mais dérisoire et puérile, quand il s'agit de soumettre les opinions et les actes d'un homme à une contrainte matérielle, car il va sans dire que nul, hormis Dieu, n'a de prise sur le sens interne, mais seulement sur ses manifestations externes. On ne prétend pas moins trouver dans cette distinction un argument péremptoire contre ceux qui condamnent les rigueurs matérielles par les textes de l'Évangile et des Pères, lesquels disent que la foi exige une *obéissance volontaire*.

Ce qui est acquis par l'aveu des auteurs de ces subtilités, et ce qui est l'important dans le débat

engagé, c'est que l'Église et l'inquisition se sont crues en droit d'employer la force au service de la religion pour ce qui est des *manifestations externes* de la foi. Les auteurs du cours complet de théologie n'apprennent rien à personne, comme ils affectent de le croire, quand ils rappellent que « la foi interne est un assentiment de l'intelligence aux choses révélées de Dieu, commandé par une volonté libre, qui est déterminée à ce commandement par la grâce divine qui l'excite et la soutient; que, si la volonté était contrainte à cet acte, elle n'aurait aucun mérite, et un vrai croyant n'aurait pas une condition meilleure que celle de l'aveugle infidèle » ; et personne ne croit, comme ils affectent également de le supposer, que « l'Église et l'inquisition contraignent la volonté à cet acte intérieur par la sévérité des menaces temporelles ». Car il va de soi que « ni l'Église ni l'inquisition n'ont le droit d'ôter à l'homme le libre arbitre, et quand elles le voudraient, elles ne pourraient pas l'obtenir, parce que les actes intérieurs de notre volonté ne sont connus que de Dieu. Les épées et les roues ne sont pas capables d'ôter à l'homme son libre arbitre. »

C'est se donner une peine inutile que de rappeler de pareilles vérités; et dire que l'auteur de l'Évangile, en défendant d'user de la force en matière religieuse, n'a pas entendu autre chose que constater la liberté et l'inviolabilité

de la *foi interne*, c'est ou lui faire un rôle ridicule, ou se moquer de ses lecteurs. Quoi qu'il en soit de l'argument que nos auteurs prétendent tirer de cette distinction, ce qui reste constaté par eux, c'est que ce ne sont pas seulement les princes qui ont usé de rigueurs matérielles à l'égard des manifestations externes de la foi, mais l'Église elle-même par ses agents : « *La profession extérieure* de la foi est celle à laquelle l'Église et l'inquisition contraignent et peuvent contraindre leurs enfants et leurs sujets (1); cette profession se manifeste dans les paroles, dans le culte, dans les cérémonies, et dans toutes les actions extérieures. C'est à tort que vous l'appelez foi, elle n'est, comme nous venons de le dire, qu'une profession, ou un témoignage extérieur de notre foi, que l'Église *commande et exige même par la force*, et ce par de bonnes raisons et pour l'utilité (2). »

(1) On verra plus loin, au chapitre *De l'inquisition*, que, sauf la mort, peine que jamais il ne prononça directement, le tribunal de l'inquisition appliquait toutes les sortes de peines, usait de tous les moyens de coercition, soit pour l'instruction du procès, soit pour l'exécution de la sentence. Les sentences rendues par le saint-office portent ordinairement une clause prononçant directement la confiscation des biens contre l'hérétique, abstraction faite de la clause qui le livrait à la puissance séculière, pour être jugé, condamné et soumis aux *sanctions légitimes*. (*Repertorium inquisitorum*. Venise, M. D. LXXV, pag. 703.) Ces *sanctions légitimes* c'était la mort.

(2) *Cours complet de Théologie*, tom. VI, pag. 1318 et 1319.

Cette doctrine brutale qui, par une subtilité, attribue directement à l'Église le droit d'user de la force à l'égard des manifestations extérieures de la foi, il faut reconnaître qu'elle a eu quelques contradicteurs dans l'Église : « Maintenant ô douleur! s'écrie saint Hilaire de Poitiers, des suffrages terrestres servent de recommandation à la foi divine, et le Christ est accusé d'indigence de pouvoir par des intrigues faites en sa faveur! Que l'Église donc répande la terreur par l'exil et la prison, elle qui avait été confiée à la garde de l'exil et de la prison! quelle attende son sort de ceux qui veulent bien accepter sa communion, elle qui avait été consacrée de la main des persécuteurs (1). »

§ 6. — Pratique constante antilibérale. — Les papes et les conciles ont fait un devoir aux princes de sévir contre les hérétiques.

Si ces protestations isolées, en montrant que sur ce point, nullement dogmatique, les opinions étaient libres, suffisent pour empêcher dans l'Église la prescription contre le principe fonmental du christianisme, *la liberté religieuse*, la pratique contraire presque unanime et constante à travers les siècles ne forme pas moins toute l'histoire des sociétés catholiques. Docteurs, évêques, papes, conciles, ont de tout temps sommé les princes d'empêcher les mani-

(1) Contre Maxence.

festations contraires à la foi orthodoxe et de sévir contre les hérétiques.

L'empereur Anastase ayant montré quelque tolérance envers le schismatique Acace, le pape Gélase lui écrit en ces termes : « Serait-il donc vrai, grand prince, qui recherchez les grâces présentes et à venir de Jésus-Christ, que vous souffririez *qu'on fît tort à la sincérité de la communion et de la foi catholique?*... si le dogme d'Eutichès doit être exclu de l'esprit des catholiques, je demande pourquoi vous *n'ordonnez pas la séparation des pestiférés* qui en sont infectés (1). »

Ce langage a été celui de tous les papes; et, comme eux, les conciles ont toujours fait aux princes un devoir d'extirper l'hérésie.

« Le concile de Nicée condamne Arius avec deux de ses sectateurs, Théolas et Second. En conséquence de ce décret, l'empereur Constantin les exile, et fait brûler les écrits d'Arius (2). »

« Le concile de Constantinople *supplie l'empereur Théodose* d'appuyer de son autorité ce que les Pères ont statué; et l'empereur ordonne de livrer incessamment toutes les églises aux évêques qui sont unis de communion avec ceux du concile, et de les ôter aux hérétiques (3). »

(1) *Gél. ép. ad Anast.*, chap. III.

(2) Pey, t. IV, pag. 130.; Fleury, *Histoire ecclésiast.*, t. III, liv. II, n° 24.

(3) Pey, *ibid.*; Fleury, t. IV, liv. XVIII, nos 8 et 9.

« Le concile d'Éphèse ayant proscrit la doctrine de Nestorius, et l'ayant déposé lui-même, Théodose le jeune condamne l'hérésiarque à l'exil, confisque ses biens, et défend d'élever ses partisans à l'épiscopat (1). »

« Le concile de Chalcédoine anathématise Eutichès avec ses sectateurs, et l'empereur Marcien porte une loi qui les soumet aux mêmes peines que les apollinaristes, leur ôtant la faculté de donner ou de recevoir par testament, leur défendant d'ordonner des évêques et des clercs, sous peine d'exil et de confiscation des biens, ni de tenir des assemblées, ou de parler contre le concile de Chalcédoine (2). »

« Je me borne, dit Pey, à ces quatre premiers conciles œcuméniques. Nous exhortons nos lecteurs à parcourir la suite de l'histoire ecclésiastique; ils y verront que l'Église a toujours tenu la même conduite; et que les princes religieux ont toujours imité l'exemple des Constantin, des Théodose et des Marcien (3). »

« L'Église, ajoute Pey, ne dédaigna même pas d'implorer l'assistance d'un empereur païen (l'empereur Aurélius) contre Paul de Samosate; et le prince ayant appris que l'hérésiarque avait

(1) Pey, t. IV; Fleury, t. VI, liv. xxvi, n° 34; liv. xxvii, n° 41.

(2) Pey, t. IV, pag. 131. Fleury, t. VI, liv. xxviii, n° 54.,

(3) Pey, t. IV, pag. 131.

été condamné par le pape et par les évêques, il ordonna qu'il fût chassé de son église (1). »

Après ces exemples éclatants, et ces déclarations d'un théologien parfaitement orthodoxe, il est superflu de rappeler et d'énumérer les faits de même nature, dont l'histoire abonde, tels que la persécution des albigeois et des vaudois à la suite de l'excommunication du quatrième concile de Latran, le supplice de Jean Huss et de Jérôme de Prague, que le concile de Constance livra au bras séculier, et tant d'autres.

C'est qu'aux yeux du clergé c'était un principe hors de doute que l'emploi de la force est légitime pour protéger la religion. Ce principe, le clergé n'a cessé de le proclamer et de l'appliquer. Il l'a proclamé à deux points de vue : au point de vue de l'intérêt religieux, au point de vue de l'intérêt social; il l'a appliqué en armant, à ces deux titres, la main des princes contre les hérétiques; il leur a fait un double devoir d'extirper l'erreur par tous les moyens, comme représentants de la société temporelle, comme protecteurs obligés de la religion. Et quand le zèle des princes se relâchait, la voix des évêques, des papes et des conciles s'élevait pour leur rappeler leur sainte mission et leurs serments.

(1) Pey, t. IV, pag. 131 et 132.

CHAPITRE II

L'INQUISITION

C'est pour atteindre ce but, l'extirpation de l'erreur par la force, qu'après avoir accumulé décrets sur décrets et épuisé tous les genres de sanctions contre le crime d'hérésie, on en vint à créer un tribunal spécialement chargé de rechercher avec vigilance les *manifestations externes de l'erreur*, et de la saisir par les plus minutieux indices; tribunal effroyable, machine plus qu'homicide, car c'était l'âme qu'elle mettait à la torture, espérant paralyser les velléités indépendantes des esprits par la crainte des supplices corporels.

L'inquisition, où il faut renoncer à faire un vain partage de fonctions et de responsabilité, a été bien réellement l'œuvre des deux puissances; et l'initiative en appartient à l'Église : « Les vrais promoteurs de l'inquisition, ce furent les papes, les évêques de France, l'empereur d'Allemagne, le senat de Venise, le roi d'Espagne et de Portugal (1). » « L'inquisition est un tribunal établi autrefois dans quelques pays de la chrétienté par le *concours de l'autorité ecclésiastique et de l'autorité civile*, pour la recherche et

(1) LACORDAIRE. *Vie de saint Dominique*, pag, 127.

la répression des actes qui tendent au renversement de la religion (1). »

Nous savons tout ce qu'on peut dire d'atténuant ou de sophistique quant aux motifs qui ont inspiré l'idée première de ce tribunal « *de juste milieu*, un tribunal qui pût pardonner, modifier la peine même prononcée, engendrer le remords dans le criminel, et faire suivre pas à pas le remords par la bonté; un tribunal qui changeât le *supplice en pénitence*, l'échafaud en éducation, et n'abandonnât ses justiciables au bras fatal qu'à la dernière extrémité (2). »

Nous savons aussi que lorsque, dans les mains des princes, cette institution devient une arme terrible dont les effets épouvantent l'imagination, les papes « montrent une répugnance marquée à se mêler du développement que la politique veut donner à l'inquisition (3). »

Tout cela ne peut dégager la responsabilité de la cour pontificale et du clergé. Ce sont eux qui ont conçu et créé cette institution en vertu *du droit* qu'ils prétendaient avoir de saisir l'erreur partout où elle se manifeste, et de l'extirper par la force. Qu'ils aimassent mieux obtenir un désaveu de l'accusé, qu'ils aimassent mieux, comme on dit, la conversion du pécheur

(1) Lacordaire, *Vie de saint Dominique*, pag. 105.
(2) Idem, *ibid.*, pag. 115.
(3) Idem, *ibid.*, pag. 127.

que sa mort, c'est tout simple; mais cela importe peu à la question qui nous occupe, pas plus que nous ne sommes touché du trouble qu'éprouvaient certains papes quand les rigueurs exercées par les princes dépassaient leurs prévisions. Ce qui fait ici l'objet de nos recherches, ce sont moins les conséquences, atténuées à Rome, horribles en Espagne, de ce régime d'inquisiteurs et de bourreaux, que le principe qui en est le fondement, et la source d'où il émane.

Or la vérité, c'est que cette effroyable institution est bien l'œuvre des papes. Elle s'élève dans l'histoire des sociétés humaines, sombre, sanglante, formant de toutes les voix des victimes une immense voix accusatrice et vengeresse; elle s'élève pour servir d'éternel avertissement sur ce que peut devenir la plus sainte des religions, quand on en fausse l'esprit pour la détourner de sa légitime destination; elle s'élève pour que les peuples, voyant condensées et appliquées, en un même appareil juridique, toutes les conséquences logiques de l'intolérance armée du glaive, répudient à tout jamais un système qui engendre de telles atrocités.

Oui, on dirait que cette institution est là comme un miroir où se réfléchissent, dans toute leur horreur, les effets du monstrueux concert entre le prêtre et le prince. Devant ce drame lugubre toutes les subtilités s'évanouissent, car

tous les éléments religieux et temporels s'y accumulent, s'y associent, s'y combinent, s'y confondent en une même trame indivisible : informations insidieuses, tortures inquisitoriales, peines canoniques et peines civiles... Quand arrive le tour du bras séculier, et que l'échafaud reçoit la victime, plus encore que les mains qui l'ont dressé sont responsables celles qui lui ont préparé et livré sa proie.

C'est donc justice que l'histoire impartiale montre dans cette institution la conclusion fatale et la suprême expression de l'alliance des deux pouvoirs, dont elle n'est que l'esprit même se manifestant dans sa terrible nudité. Le lecteur comprendra que nous nous arrêtions quelques instants à ce lamentable sujet, non pour refaire le tableau, mille fois décrit, de la procédure, des moyens d'investigation, des raffinements de tortures, mis en œuvre par l'inquisition, mais pour y saisir, y préciser et caractériser le rôle de chacune des puissances, et ne laisser aucun doute sur la part de responsabilité qui leur appartient.

Deux points sont à préciser : l'origine; la compétence.

§ 1er. — L'origine. — Quels furent les inspirateurs et les fondateurs de l'inquisition?

S'il est vrai, ainsi que le reconnaît le père

Lacordaire, que la création du tribunal de l'inquisition fut l'œuvre collective des deux puissances, en ce sens que le concours de la puissance temporelle était indispensable pour investir le saint-office du droit d'employer des moyens de coaction, soit pour l'instruction de ses procès, soit pour l'exécution de ses sentences, il est juste d'ajouter, pour être complétement véridique, que ce furent les papes qui eurent l'initiative de cette fondation.

Sans doute, l'empereur Frédéric II prépara les voies par ses édits contre les hérétiques. Ce prince, en effet, « fit quatre édits, datés du même jour, 22 février 1224, par lesquels il ordonna aux juges séculiers de punir les hérétiques *jugés par l'Église;* condamna les obstinés au feu, et ceux qui se repentiraient à la prison perpétuelle : étendant au crime d'hérésie tout ce que les lois avaient ordonné contre la rébellion et le crime de lèse-majesté, et confirmant toutes les constitutions civiles et canoniques contre les hérétiques (1). » Mais on sait que ce fut pour complaire à Honorius III que Frédéric prit ces mesures, après sa réconciliation avec ce pape. Dans le même but de montrer son zèle pour la foi, l'empereur prit sous sa protection ceux des frères prêcheurs et des franciscains

(1) Fleury. *Institution au droit ecclésiastique*, chap. IX; *De l'inquisition*, pag. 88.

chargés de rechercher les hérétiques et déjà nommés *inquisiteurs* (1).

Le pape Innocent IV eut grand soin de faire observer ces lois de Frédéric (2). Mais il ne s'en tint pas là; ce n'était pas assez, pour son ardeur militante, de laisser le pouvoir séculier accomplir fidèlement son œuvre contre les condamnés que lui livraient les tribunaux ecclésiastiques; il voulut faire intervenir le clergé plus directement et plus activement que par le passé dans la recherche, la poursuite et le châtiment des hérétiques. A cet effet, il fit deux choses : d'abord, aux évêques, juges de droit du crime d'hérésie, il adjoignit les dominicains et les franciscains inquisiteurs qui s'étaient signalés par leur zèle (3). Ensuite, pour que ce nouveau tribunal pût disposer directement de moyens de coaction, « il ordonna aux magistrats séculiers d'établir, *de l'avis de l'évêque et des inquisiteurs*, des officiers pour la capture des hérétiques et la saisie de leurs biens (4). » Cette injonction se trouve notamment dans une bulle d'Innocent IV, du 15 mai 1252 (5).

Ainsi, c'est le pape qui fonde ce tribunal où

(1) Fleury. *Institution au droit ecclésiastique*, chap. IX, *De l'inquisition*, pag. 88.

(2) Idem, *ibid.*, pag, 89.

(3) Idem, *ibid.*

(4) Idem, *ibid.*

(5) Idem, *ibid.*

l'agent temporel devient l'instrument direct du prêtre; on y voit, au point de départ, le concert intime des deux puissances; mais l'initiative, la direction et le plein pouvoir du juge ecclésiastique, les magistrats civils prenant l'avis de l'évêque et des inquisiteurs pour mettre à leurs ordres des agents de la force publique. Et qu'on ne s'imagine pas que les magistrats pouvaient refuser ce concours au saint-office. L'un des 31 articles de la bulle, déjà citée, d'Innocent IV portait que les magistrats seraient obligés de se conformer aux règles de cette constitution « sous peine de perdre leurs charges, et d'être réputés suspects d'hérésie (1). » Cette constitution fut renouvelée en 1265 par Alexandre IV, bien qu'avec quelque modération; elle le fut encore, six ans après, par Clément IV (2).

Mais la cour romaine n'eut pas seulement l'initiative de cette institution du saint-office. Les papes mirent une grande persévérance à la proposer et à la faire adopter par les princes; et ce ne fut pas sans difficultés. Ils ne réussirent auprès des uns qu'avec de grands efforts; ils échouèrent auprès de quelques autres. Bien que ce système de poursuites fût de date récente, on se plaignait déjà « que les inquisiteurs usaient de sévérité indiscrète, qu'ils faisaient des extor-

(1) Fleury. *Institution au droit ecclésiastique*, pag. 89.
(2) Idem, *ibid.*

sions, qu'ils exerçaient des vengeances particulières; que par leurs sermons ils excitaient le peuple à s'émouvoir en tumulte. Il y eut deux séditions notables à cette occasion; l'une à Milan en 1241, l'autre à Parme en 1279 (1). » Aussi ces provinces s'opposèrent-elles aussi longtemps qu'elles le purent à l'établissement officiel de l'inquisition dans leur sein. « Venise ne reçut l'office de l'inquisition qu'en 1289, en vertu d'une bulle de Nicolas IV, quoique, depuis Innocent IV, *tous les papes eussent tenté de l'y introduire.* » Ce fut enfin l'objet d'un concordat entre le saint-siége et la République (2). La Toscane avait cédé quelques années auparavant, en 1258; en Aragon le saint-office fonctionnait dès 1233. Le royaume de Naples fut préservé de ce fléau, grâce à « la mauvaise intelligence qui exista depuis ce temps entre les rois et les papes (3). » Il est inutile de parler de l'Espagne. Quant à la France et aux diverses parties de l'Allemagne, si ce tribunal parvint à s'introduire, à l'origine, dans quelques-unes de leurs provinces, il faut rappeler à leur honneur qu'il ne s'y put maintenir longtemps.

Ainsi, c'est bien aux papes que l'inquisition doit son origine; une première constitution

(1) Fleury. *Institution au droit ecclésiastique*, pag. 90.
(2) Idem, *ibid.*, pag. 91.
(3) Idem, *ibid.*, pag. 92.

d'Innocent IV en posa les bases et les règles; puis, à mesure que, sous la pression de la cour pontificale, quelques gouvernements consentirent à l'adopter, cet établissement fut, chaque fois, l'objet d'une bulle spéciale.

§ 2. — La compétence.

Sur quoi portait l'autorité du saint-office, et quant à la nature des crimes qu'il jugeait, et quant au caractère des peines qu'il prononçait, et quant aux moyens d'exécution qu'il employait ?

I. *Compétence quant à la nature des crimes.*

En principe, les matières purement spirituelles sont seules de la compétence des juges d'Église : la doctrine, les sacrements et le service divin; le prêtre n'a aucune juridiction sur les matières temporelles : il ne juge que les actes contraires à la foi. Réciproquement, les magistrats civils sont absolument incompétents pour juger le crime d'hérésie.

Dans l'application, des confusions dans les deux sens durent promptement s'opérer.

Dès l'origine, même avant la conversion des princes, et précisément parce que les chrétiens, traités en parias, tâchaient de former entre eux de petites communautés distinctes, selon les règles de la nouvelle morale évangélique, ils évitaient autant que possible de soumettre leurs

différends aux tribunaux laïques; « car les apôtres défendaient aux chrétiens de plaider devant les magistrats infidèles et leur ordonnaient de prendre des arbitres d'entre eux-mêmes; c'était ordinairement les évêques qui faisaient cette fonction (1). » Cette juridiction arbitrale, que favorisèrent les premiers empereurs convertis, prit peu à peu une grande extension. « Les princes leur donnèrent (aux évêques) autorité en plusieurs affaires temporelles : comme dans la nomination des tuteurs et des curateurs; dans les comptes des deniers communs des villes, les les marchés et la réception des ouvrages publics; dans la visite des prisons; dans la protection des esclaves, des enfants exposés et des personnes misérables; dans la police contre les jeux de hasard et la prostitution (2). »

Cette autorité temporelle, indirecte et accessoire, venant d'une délégation soit des fidèles, soit des princes, et qui « n'allait qu'à veiller à l'exécution des règlements concernant la piété et les bonnes mœurs, *non à exercer une juridiction coactive* (3), » conserva pendant des siècles le caractère d'une sorte de haute tutelle envers les populations chrétiennes. Et il faut dire qu'à ce titre les évêques rendirent d'incon-

(1) Fleury. *Institution au droit ecclésiastique*, pag. 4.
(2) Idem, *ibid.*, pag. 5.
(3) Idem, *ibid.*, pag. 5.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY CALIFORNIA

testables services aux sociétés qui sortaient de la barbarie. Mais ces fonctions eurent à la longue le grave inconvénient de faire perdre aux évêques le vrai sentiment de leur mission spirituelle, et de leur persuader peu à peu qu'ils intervenaient dans la vie civile en vertu même de leur droit épiscopal.

Quoi qu'il en soit, si les évêques avaient été investis par les circonstances d'une certaine compétence temporelle, réciproquement le juge civil, par cela seul que l'hérésie était un crime d'État, devait avoir compétence pour condamner et frapper l'hérétique. A ce sujet, on distinguait deux questions, et par suite deux jugements : « celui de la question de droit, pour savoir si une telle opinion est orthodoxe ou hérétique ; et celui-là appartient uniquement à l'Église, c'est à dire à l'évêque, au concile de la province ou au saint-siége. L'autre jugement est de la question de fait : si un tel est en particulier hérétique (1). » Sur ce second point, les princes ayant établi des peines temporelles contre le crime d'hérésie « parce qu'il trouble la tranquillité publique en divisant les esprits, » il était assez logique que les juges laïques, sans préjudice de la compétence des officialités, connussent du crime d'hérésie « quand l'hérésie est manifeste (2). »

(1) Fleury, *Institution au droit ecclésiastique*, pag. 76.
(2) Idem, *ibid.*, pag. 77.

Sous cette double étreinte, il était déjà fort difficile que l'hérétique échappât à la poursuite et au châtiment. Mais on pensa que ce partage de compétence affaiblissait encore trop la répression, et que la justice ne serait pleinement satisfaite que lorsque toute autorité contre les hérétiques serait concentrée dans les mains du juge naturel de la foi.

Le tribunal de l'inquisition simplifia donc la besogne en se chargeant de tout ce qui concernait la poursuite et le jugement des crimes contre la foi. Toute compétence s'effaçait devant la sienne ; les agents civils n'intervenaient que comme ses instruments, sauf la mort à appliquer quand le condamné était livré au bras séculier.

L'accusé, saisi dans les mailles d'une procédure tenue secrète, était absolument à la merci des inquisiteurs, lesquels épuisaient envers lui, comme moyens d'instruction et d'investigation, tous les genres de tortures physiques et morales. C'était déjà, bien qu'on n'en fût pas encore aux *sanctions* proprement dites, l'emploi de la force temporelle par des juges religieux, ce qui est un premier et flagrant empiétement dans un ordre qui ne leur appartient pas, et ce qui engage la responsabilité des papes fondateurs du saint-office.

Devant ces juges omnipotents et inexorables, les nuances disparaissaient quant au degré et à

la nature des crimes. Il fallait, pour éviter leurs coups, une foi absolue, une soumission aveugle. Et comme, avec un peu de subtilité, la casuistique peut réduire les faits humains de tout ordre à un cas de conscience, rien n'échappait à la juridiction des inquisiteurs; le moindre acte religieux ou temporel, la moindre parole qui indiquait la pensée seule d'un mécontentement, d'une impatience ou d'un doute était crime d'hérésie. Quelle que fût l'importance ou la légèreté de l'infraction, dès que le tribunal y voyait la marque d'un esprit indocile, il sévissait sans miséricorde. Le repentir seul, quand il était manifeste et quand il n'y avait pas récidive, faisait fléchir sa justice; et encore, on verra, tout à l'heure, ce qui restait de sévérités implacables sous cette indulgence!

En réalité, aux yeux des inquisiteurs, il n'y avait qu'un crime : cesser de croire comme l'Église; il n'y avait qu'une alternative : persister dans le doute ou se repentir. On distinguait ainsi : 1° l'accusé non relaps (non récidiviste), et pénitent; 2° l'accusé relaps, mais pénitent; 3° l'accusé non relaps, mais impénitent; 4° l'accusé relaps et impénitent.

L'inquisition avait tout simplifié et absorbé quant à la procédure; elle simplifia et absorba tout quant aux peines. Sauf la mort, elle les garda toutes dans sa juridiction.

II. *Compétence quant aux peines prononcées.*

D'après son droit direct et l'esprit de son institution, l'Église ne prononce que deux sortes de peines, appelées canoniques : l'excommunication contre l'hérétique qui est exclu de la société des fidèles; les *penitences*, c'est à dire des actes expiatoires ou des prières, librement acceptés et accomplis par le fidèle repentant.

Quant à des peines proprement dites, à savoir des châtiments temporels infligés avec puissance coactive contre le condamné, quel que soit le degré de leur sévérité, elles doivent être prononcées par le juge civil. C'est en effet ce qui avait lieu dans les sociétés catholiques, où ce partage était de règle entre le juge d'Église et le juge séculaire; depuis la plus simple amende ou l'emprisonnement temporaire jusqu'à la mort, ces peines étaient toujours portées par le juge séculier (1).

Nous répétons ici que nous n'entendons en aucune façon, même ce partage admis, dégager la responsabilité du clergé; car, en définitive, c'était bien pour protéger la doctrine affirmée

(1) « Quant aux peines temporelles, les princes les ont imposées plus ou moins rigoureuses, selon les temps et la qualité des hérétiques plus ou moins séditieux : des amendes pécuniaires, la confiscation des biens en tout ou en partie, des peines afflictives, le bannissement, la mort. »

(FLEURY. *Institution au droit ecclésiastique*, pag. 79.)

par l'Église et sanctionner les jugements portés par le juge ecclésiastique, que le magistrat temporel intervenait avec ses sanctions; nous voulons seulement constater et préciser ce partage de la compétence, en droit aussi bien que dans l'application, avant l'établissement du saint-office. Du reste, si les criminalistes s'attachaient à distinguer avec soin les peines qui découlaient du *droit canonique* et celles qui découlaient du *droit civil* (1), ainsi que les deux ordres de tribunaux qui devaient les prononcer, ces distinctions importaient peu au condamné devant la conclusion qui le frappait; la peine ne l'atteignait pas moins, qu'elle vînt du droit canon ou du droit civil, du juge d'Église ou du juge laïque. En sa personne se consommait, par la sanction, l'indivisible solidarité des deux puissances. Cette indivision dans le résultat final était logique; elle se retrouvait dans la sanction comme elle était au point de départ du système : le titre de catholique et celui de citoyen étant indivisibles en vertu de la loi fondamentale de l'État, on ne pouvait être coupable comme catholique sans l'être comme citoyen; il fallait donc en toute logique que la sanction frappât le coupable aux deux titres.

Ainsi, voyez les effets de l'excommunication contre l'hérétique : selon le droit canon, l'ex-

(1) Voy. le *Repertorium inquisitorum*, pag. 594.

communié se trouvait tout simplement retranché de l'Église; mais comme, d'après la constitution nationale, le citoyen est tenu d'être catholique, si un individu cesse d'être orthodoxe, il cesse d'être citoyen; l'excommunication, par conséquent, l'exclut de la société temporelle aussi bien que de la société spirituelle. C'est un être à retrancher de ce monde. C'est ce qu'exprimait le droit de l'époque par cette formule : l'hérésie rend l'hérétique inférieur au catholique, non seulement quant au for intérieur, mais aussi quant au for extérieur (1). Cela revient à dire qu'aux yeux des théologiens de ce temps, le catholique seul était un homme complet, un citoyen complet. Se séparer en quoi que ce fût de l'ordre de la seule foi professée en même temps par l'Église et par la société temporelle, c'était se placer volontairement en dehors de tout droit divin et humain.

Il ne faut donc pas s'étonner si l'hérétique est dépouillé de plein droit, *à jure*, de tous ses droits sociaux, si les fidèles sont dégagés de leurs obligations envers lui, si tout lien civil est rompu vis-à-vis de sa femme, de ses enfants, de ses frères et sœurs, s'il ne peut ni tester, ni recevoir de legs, ni ester en justice, si ses biens sont confisqués à partir du moment où le crime a été commis, enfin si l'hérétique est déclaré infâme (2).

(1) *Repertorium inquisitorum*, pag. 595.
(2) *Ibid.*, pag. 595, 596.

Telle était l'effroyable mais stricte logique du régime de la religion de l'État. La force des choses se chargeait d'en déduire la conséquence fatale : la peine de mort substituée à toutes les peines antérieures contre l'hérétique ; la peine de mort le retranchant de la société des vivants, comme l'excommunication le retranchait de la famille spirituelle. Cette peine de mort, et de mort par le feu, finit en effet par être la seule appliquée. Ce fait est déclaré avec une impassible dureté dans les recueils inquisitoriaux (1).

Et qu'on ne se figure pas que les princes seuls furent les auteurs de ces lois horribles. Les papes firent les mêmes déclarations dans leurs constitutions ; une bulle d'Innocent IV et une *extravagante* de Clément IV confirmèrent en ce point les prescriptions de l'empereur Frédéric (2). L'auteur du *Répertoire des inquisiteurs* dit expressément que toutes ces constitutions doivent être fidèlement observées quant à la peine du feu,

(1) « Et licet olim erant aliæ pœnæ, et distinguebatur in impositione pœnæ, ut C. de hæreticis. 1. Quicunque, in fi. et extra eod. c. fi. § 1, damnamus. Sed hodie illi per judicem secularem, cui relinquuntur, debent cremari, et comburi vivi in conspectu hominum. » (*Repertorium inquisitorum*, pag. 597.)

(2) « Ita patet per quamdam constitutionem Frederici imperatoris, quæ incipit : *Commissi* § Item mortis ; et in alia ejus constitutione quæ incipit : *Inconsutilem tunicam*, § Contra tales. Et idem post eum declaraverunt Innocens et Clemens IV, in quamdam *extravagante*, quæ incipit : *Statuimus*. §. Si quandoque. » (*Ibid.*, pag. 597.)

ainsi qu'il résulte de tous les traités sur la matière; et, pour comble d'aberration ou d'audace, il fait découler cette peine du feu d'un passage de l'Évangile de saint Jean, où celui qui se sépare de Jésus est comparé à un sarment inutile qu'on n'a plus qu'à jeter au feu (1).

Et le commentateur ajoute en forme de conclusion : pour que l'hérétique soit puni de la peine du feu, concourent donc la loi divine, la loi canonique, la loi civile et la coutume (2). »

La participation du clergé à l'établissement de la plus effroyable des peines contre les hérétiques est, on le voit, aussi directe, aussi persévérante que possible; et par conséquent sa responsabilité est entière. Non content d'user contre les hérétiques, selon son droit, des peines canoniques de l'excommunication et de la déposition, non content d'obtenir du concours des princes, contre celui que frappait sa sentence, la confiscation des biens, les poursuites militaires (3), la dégradation absolue de la personne

(1) « Ergo debent cremari, ut colligitur ex Evangelio Joannis, cap. xv, § 6, ubi dicitur : si quis in me non manserit, etc. » (*Repertorium inquisitorum*, pag. 597.)

(2) « Convenit ergo in hoc lex divina, canonica, civilis, et consuetudinaria, ut hæretici communiter puniantur pœnâ ignis. » (*Ibid.*, pag. 597.)

(3) Si l'hérétique ne se laissait pas volontiers dépouiller de ses biens, on y procédait à main armée ; c'est ce qu'on appelait la poursuite militaire : *militari persecutione*. (*Ibid.*, pag. 597.)

civile, l'emprisonnement soit temporaire soit perpétuel, non content d'avoir fondé un tribunal où le juge d'Église se chargeait d'appliquer directement toutes ces sanctions humaines, il ne crut pas avoir assez fait, tant que l'hérétique n'avait pas payé son crime de sa vie.

III. *Compétence et responsabilité quant à l'exécution.*

Quand la peine de mort fut consacrée par l'usage comme l'unique peine applicable aux hérétiques, le tribunal séculier n'eut plus à intervenir que pour appliquer cette peine. Tant que l'accusé n'était pas reconnu hérétique, et par conséquent passible de la mort, le saint-office le gardait sous sa juridiction; et il lui infligeait tous les genres de sanction, sauf la peine capitale, sans compter, du reste, les *pénitences* ecclésiastiques qui étaient ajoutées aux peines proprement dites (1).

Quand l'accusé, convaincu d'hérésie, abjurait son erreur, le seul bénéfice qu'il retirait de son repentir, c'était de n'être pas livré au bras séculier, c'est à dire au bûcher. Mais il n'expiait pas moins dans les prisons du saint-office son manquement passager à la foi. Tout en l'exemptant, à cause de son repentir, de l'excommuni-

(1) Voy. *Repertorium inquisitorum*, pag. 598, et le *Sacro Arsenale*, pag. 264.

cation majeure que ses erreurs lui avaient fait encourir, la sentence ajoutait : « Pour que ces graves erreurs où tu étais tombé ne restent pas sans un juste châtiment, et que tu sois plus circonspect à l'avenir, et pour que cet exemple profite aux autres afin qu'ils s'abstiennent de semblables excès, nous te condamnons à toutes les peines contre les hérétiques, contenues et précisées dans les sacrés canons et dans les constitutions pontificales (1). »

Ces peines étaient ou la prison temporaire (2) ou la prison perpétuelle. « Nous te condamnons, disait dans ce dernier cas la sentence, à la prison perpétuelle, sans aucune espérance de grâce, *dans les cachots du saint-office*, où tu auras à pleurer ta grave offense envers ton Créateur (3). »

Il ne faut pas oublier que ces peines si

(1) « Et accioche questi tuoi gravi errori non restino senza il dovuto castigo, e sij più cauto nell'avenire, ed esempio à gli altri, che si astengano da simili eccessi... Ti condanniamo à tutte le pene de gli Eretici contenute, ed espresse né sudetti sacri canoni, et costitutioni pontificie. » *Sacro Arsenale, overo prattica d'ell'officio della S. inquisitione*, etc., pag. 284.)

(2) Voy. dans le *Sacré Arsenal du Saint-Office*, pag. 264, un modèle de sentence condamnant l'hérétique repentant aux galères pour sept ans.

(3) « Ti condanniamo à dover perpetuamente, senza alcuna speranza di grazia, esser immurato nel Santo Officio, dove habbi à piangere la grave offesa da te fatta al sommo Creatore, etc. » (*Sacro Arsenale*, pag. 284.)

graves, allant jusqu'à l'emprisonnement perpétuel, étaient réservées aux accusés qui étaient tombés pour la première fois dans l'erreur, et qui se repentaient. Et les inquisiteurs, en leur faisant grâce de la mort, se vantaient de leur indulgence. Tant l'habitude de frapper jointe au fanatisme rend les hommes implacables!

Quant aux impénitents, pour eux, plus de miséricorde. Ils étaient excommuniés et livrés au bras séculier. Il en était de même des récidivistes; ceux-là avaient beau se repentir; leur rechute ne laissant aucune confiance dans la solidité de leur foi, ils devaient être retranchés. A cause de son nouveau repentir, on voulait bien admettre l'accusé relaps mais pénitent à recevoir, dans le for intérieur de la conscience, les sacrements de la pénitence et de l'eucharistie, ainsi que le permettaient les règles canoniques, si le condamné le demandait avec humilité (1); mais parce qu'il avait abusé de la douceur de l'Église, il était exclu et livré au bras séculier (2).

Une fois l'accusé déclaré impénitent ou relaps, il était conduit solennellement par le saint-office *devant l'échafaud dressé;* là, l'inquisiteur ou

(1) *Sacro Arsenale*, pag. 295.

(2) « E come eretico trovato già impenitente, e rilasso nelle medesime, ed altre eresie, ed errori, ti discacciamo dal foro nostro ecclesiastico, e rilasciamo e consegnamo al braccio e corte secolare. (*Sacro Arsenale*, pag. 296.)

tout autre faisait entendre un sermon sur la foi; c'était l'*acte de foi*, le fameux *auto-da-fé;* puis, l'excommunié étant abandonné à la puissance séculière, celle-ci rendait sa sentence de mort séance tenante, et l'exécutait sur-le-champ (1).

Comprend-on qu'en présence de ces faits éclatants, de cette participation directe du clergé, on essaie encore de faire des distinctions, au moins quant au dénoûment de ce drame lugubre; car il n'y a pas moyen de subtiliser et de distinguer pour tous les autres genres de peines qui étaient directement infligées et exécutées par le saint-office!

Il est vrai que le clergé, une fois la scène de l'auto-da-fé accomplie, se retirait avant que le bûcher fût allumé.

Il est vrai en outre qu'une clause de la sentence, clause d'autant plus monstrueuse qu'elle était hypocrite, recommandait le condamné à l'indulgence du pouvoir séculier (2).

Dernier mais hypocrite hommage à cette vieille maxime que l'Église a horreur du sang,

(1) Fleury. *Institution au droit ecclésiastique*, pag. 103.

(2) « Eamdem curiam secularem humiliter deprecantes, quatenus circa te citra sanguinis effusionem, et mortis periculum suam sententiam moderetur. » (*Repertorium inquisitorum*, pag. 705.) — « Quale (corte secolare) però efficacemente preghiamo, che circa la persona tua voglia moderare la sua sentenza di maniera che sia senza effusione di sangue e senza periculo de morte. » (*Sacro Arsenale*, pag. 296.)

et qui rend doublement odieux ceux qui ont prétendu garder leurs mains pures, tout en armant celles des princes et leur faisant un devoir des plus extrêmes rigueurs.

Car on connaît les constitutions des papes, déjà citées, confirmant les constitutions impériales sur la peine du feu contre les hérétiques.

Car on sait que les magistrats séculiers étaient tenus d'exécuter ces lois sous peine d'excommunication pour eux-mêmes (1).

Aussi Fleury dit-il que cette clause n'était que « *de style* pour garantir les juges ecclesiastiques de l'*irrégularité* (2). » Du reste ce dernier scrupule fut levé ; Paul IV, plus sincère, « dispensa de ce genre d'irrégularité tous ceux qui consultent, en présence du pape, sur les matières criminelles et donnent des avis qui vont à la mutilation ou à la mort naturelle. Et cette dispense fut confirmée par Pie V et étendue à tous les inquisiteurs et leurs consulteurs (3). » C'est

(1) « Il y a excommunication contre le juge laïque, s'il refusait ou *différait* d'exécuter les lois impériales qui portent peine de mort contre les hérétiques. » (FLEURY. *Institution au droit ecclésiastique*, pag. 105.)

(2) IDEM, *ibid.* Toujours en vue de ce principe si outragé, que l'Église a horreur du sang, l'*irrégularité* de la part du prêtre consistait à intervenir directement dans l'application de la peine capitale. C'est pour éviter cette irrégularité, au moins dans la forme, qu'on eut l'impudeur de clore la sentence du saint-office par cet appel dérisoire à l'indulgence des bourreaux.

(3) IDEM, *ibid.*

à dire que dès lors la clause hypocrite put disparaître, et la responsabilité du clergé se montrer sans voiles.

Cette responsabilité est entière. Mais ce n'est pas seulement sur les fondateurs du saint-office qu'elle doit peser; elle embrasse tout cet ensemble de doctrine politico-religieuse, de quelque nom qu'il se nomme, théocratie, gallicanisme, qui unit les deux glaives pour opprimer les consciences; système antichrétien, dont le principe est celui des religions de l'État, et dont la suprême et fatale expression est le tribunal des inquisiteurs. Faut-il s'étonner que l'Europe catholique, qui a traversé ce régime et subi ses conséquences, aspire par un mouvement invincible à en répudier le principe et à mettre désormais la religion dans une sphère absolument indépendante des gouvernements humains? Plaise à Dieu que le clergé, à son tour, consterné d'avoir joué un pareil rôle, secoue tout ce passé comme une lèpre des mauvais jours, et se revête enfin de la robe sans tâche du vrai Jésus des Évangiles.

Quoi qu'il en soit de la conduite ultérieure du clergé, le fait est constant pour ce passé de sombre et sanglante mémoire : contrairement à l'esprit de l'Évangile, qui n'admet, en matière religieuse, d'autre moyen que la persuasion, l'Église a créé et pratiqué tout un droit social qui met le glaive au service de la religion. Quand nous disons

qu'elle a créé ce droit social, c'est trop dire, car c'était le droit de toute l'antiquité païenne, et il est demeuré le droit universel et incontesté de tous les peuples de la terre, pendant dix-huit siècles encore après le Christ; et c'est à peine si l'on commence à se faire une juste idée du régime opposé de la liberté religieuse.

Toujours est-il que l'Église, méconnaissant sur ce point le vrai sens de la révolution chrétienne, a emprunté *ce droit* au monde païen, s'appuyant sur cette maxime que, la religion étant le premier bien des peuples, leurs représentants doivent la placer sous la même protection que les biens, la vie et l'honneur des citoyens; et elle a appliqué son système avec un ensemble, avec un zèle et une persévérance que rendait seule possible sa forte et unitaire organisation. « Poursuivre l'infidélité, abattre l'hérésie par tous les moyens, livrer les coupables au bras séculier quand il y va de la mort, frapper le rebelle jusque dans ses enfants, flétrir d'infamie son cadavre et livrer au vent ses cendres détestées, c'est un droit que l'Église maintient comme une prérogative sacrée et devant laquelle tous les princes s'inclinent. » C'est ainsi que M. Laboulaye parle de l'état de l'Église à la fin du quinzième siècle (1).

Les mœurs se sont adoucies, et par suite les

(1) *Liberté religieuse*, pag. 79.

rigueurs ont diminué; mais le droit est resté le même. Il est toujours, dans les encycliques et dans les livres de la grande majorité des docteurs catholiques, tel qu'il a été résumé et formulé par Bossuet dans sa *Politique tirée de l'Écriture sainte :* « Ceux qui ne veulent pas souffrir que le prince use de rigueur en matière de religion, parce que la religion doit être libre, *sont dans une erreur impie* (1). » Nous avons vu plus haut que cette doctrine a été de nouveau consacrée par la dernière encyclique.

Ce système s'exprime par un mot : *religion de l'État*. Il est la négation du principe de la liberté religieuse et de la *séparation du spirituel et du temporel.*

Voilà deux points, selon nous, mis hors de doute :

Le premier, c'est que l'esprit de l'Évangile est l'esprit même de la liberté, et que la grande révolution opérée par le Christ, c'est la séparation du spirituel et du temporel.

Le second, c'est que le droit social affirmé et imposé par l'Église a été jusqu'ici la négation de la liberté religieuse; c'est que ce droit social rend la séparation du spirituel et du temporel illusoire envers le citoyen.

(1) Liv. VII, 10e proposition.

CHAPITRE III

CES THÉORIES ET CES PRATIQUES SONT-ELLES CONFORMES AUX PRINCIPES CHRÉTIENS ET A L'ESPRIT DE L'ÉGLISE?

N'y a-t-il pas dans cette contradiction un avertissement aux plus aveugles? Faut-il admettre avec les partisans de la religion de l'État qu'il résulte des principes sociaux et de l'esprit du christianisme une doctrine telle, concernant la nature, la constitution et la fonction des sociétés temporelles, que cette doctrine conduise logiquement à la négation de l'esprit libéral qui est l'essence de ce même christianisme? Toute la question est là.

§ 1er. — Nous répondons négativement

Nous soutenons qu'il suffit de réduire la question à des termes si clairs et si simples pour la résoudre. Nous croyons, contrairement à la doctrine ci-dessus, qu'il est rationnel de prétendre que plus une notion sur la nature et la fonction de la société temporelle se conciliera avec l'esprit libéral du christianisme, plus elle devra être favorablement acceptée par l'Église; et s'il se trouve qu'un seul régime social réalise

pleinement le principe chrétien de la liberté, n'aurons-nous pas le droit de dire que ce régime est le seul qui logiquement soit conforme à l'esprit du christianisme?

Mais cet argument ne détruit pas ce fait énorme de l'affirmation contraire et de la pratique constante de l'Église. Nous sommes bien ici au nœud de la difficulté. Cette affirmation constante de l'Église lie-t-elle les catholiques, et engage-t-elle l'Église elle même? Ce qui revient à demander si cette opinion constitue un principe essentiel dans la doctrine chrétienne, si ce principe est au nombre des points qui forment les articles de foi, de telle sorte qu'il faille le professer pour être catholique, absolument comme s'il faisait partie du symbole religieux de l'Église.

Si la réponse à ces questions est affirmative, évidemment notre entreprise doit s'arrêter ici, le débat est clos, le catholicisme et le droit moderne sont reconnus inconciliables; car la liberté absolue de la conscience et des cultes devant l'État est non seulement un des principes du droit moderne, mais son principe fondamental, la Révolution, ainsi que nous l'avons dit ailleurs, à sa racine.

Or, à ces questions nous répondons négativement, malgré Bossuet et le cortége imposant des autorités qui l'ont précédé et suivi, malgré les dernières encycliques et l'opinion, restée

constante, de la plus grande partie du clergé. Nous soutenons : 1° que cette opinion est erronée en elle-même et contraire à l'esprit du christianisme et à l'institution même de l'Église; qu'elle a été la continuation de l'erreur païenne sur les religions nationales, ainsi que sur la nature des sociétés temporelles et sur les droits et le rôle des pouvoirs politiques; 2° que cette question n'est nullement une question dogmatique, appartenant au domaine de la foi; que les docteurs catholiques pouvaient, comme citoyens, avoir une préférence pour ce principe, comme ils pouvaient avoir leur préférence pour tel régime politique ou telle forme de gouvernement; mais qu'il ne fallait pas en faire l'objet d'une affirmation doctrinale et l'imposer à la croyance des fidèles; que, dans tous les cas, si par suite de l'état peu avancé de la civilisation, des traditions politiques et sociales du paganisme, et, il faut le dire aussi, des illusions et des préjugés produits par les alliances intéressées entre l'autel et le trône, le clergé catholique a eu le tort de professer ce principe, lequel, nous le répétons, n'a jamais porté sur une question de foi, aujourd'hui, plus éclairé par les événements et par les progrès naturels et légitimes des sociétés chrétiennes, il doit reconnaître son erreur, abandonner ce principe et proclamer la liberté, afin de rentrer dans l'esprit de la doctrine évangélique.

§ 2. — Plus d'un docteur catholique répond négativement comme nous.

Ces assertions sont loin d'être aussi audacieuses et aussi téméraires, que sembleraient le faire croire les anathèmes persévérants de la cour romaine et les voix épiscopales qui les répètent comme un écho fidèle. Quiconque a suivi avec quelque attention l'attitude politique du clergé depuis soixante ans, et les polémiques qu'il a soutenues, soit avec les gouvernements soit avec les divers partis, sait très bien que sous cette apparente inflexibilité qui s'en tient aux vieilles formules, se cache un trouble réel et une grande indécision dans les esprits. Ils sont plus nombreux qu'on ne croit les catholiques qui ont l'instinct que des principes aussi manifestement en désaccord avec le droit moderne ne peuvent être les vrais principes de l'Évangile. Un besoin universel de liberté se manifeste et finit par modifier la langue même de ceux qui croient rester dans les traditions antilibérales.

Chacun d'ailleurs ayant eu à souffrir à son tour de l'intolérance de l'opinion triomphante, on se demande si la force est bien le dernier mot dans les luttes de la pensée; embrassant d'un œil attristé le sombre tableau de l'histoire du peuple chrétien, où la croix n'apparaît

jamais sans le glaive, où les hommes, proclamés frères par le Christ, s'exterminent au nom du Christ, on se demande si c'est bien réellement à cette œuvre brutale et sanglante que le libérateur les a conviés ; on se demande s'il n'est pas temps de chercher une autre voie, d'autres principes, un autre terrain où les hommes pourront se rencontrer sans blasphémer le nom de Jésus-Christ.

« Accordons, s'écrie le père Lacordaire, que la vérité et l'erreur furent également intolérantes. Eh bien, qu'a gagné le monde à cette lutte funeste? La vérité n'a pas détruit l'erreur, et l'erreur n'a pas detruit la vérité; victorieux sur un point, on a succombé sur un autre. N'est-il pas temps de sortir de voies si malheureuses? soixante siècles de vicissitudes sanglantes ne suffisent-elles pas à notre instruction? posons enfin la borne aux maux du passé, et que cette pierre pacifique, plantée d'un commun accord entre ce qui fut et ce qui sera, présage à nos descendants *une meilleure solution des problèmes humains que celle qu'on avait espérée du glaive, et que le glaive n'a pas donnée* (1). »

Ce témoignage de l'illustre dominicain n'est pas le seul dans le clergé de France. D'autres voix éloquentes saluaient avec la même indépendance et la même sympathie la civilisation

(1) *Vie de saint Dominique*, pag. 140 et 141.

moderne et le triomphe définitif de la liberté : « J'aime la civilisation moderne, j'aime qu'elle frappe d'impuissance les caprices et les volontés arbitraires ; j'aime qu'elle reconnaisse à l'homme le droit, dans sa pensée, dans sa parole, de n'être enchaîné que par sa conscience ou par les devoirs sociaux ; j'aime qu'elle lui reconnaisse le droit de n'être soumis qu'à la loi, de participer à l'œuvre de la loi ; et cet état, je ne l'accepte pas comme un mal nécessaire, ni comme un bien relatif, *mais comme l'état normal des peuples chrétiens parvenus* à l'âge mur ; c'est un état qu'ils n'ont pu porter toujours aux diverses époques de leur vie, mais c'est un terme où ils ont dû aspirer toujours, vers lequel ils ont dû avancer toujours, comme le seul où ils puissent s'arrêter avec gloire. De toute l'énergie de mon âme, j'adore les moindres prescriptions de la foi, mais je crois aussi profondément à la justice, à la dignité, à la moralité des formes revêtues par la société moderne (1). »

Plus explicite encore et plus précis, M. l'abbé Maret (aujourd'hui évêque de Sura) disait avec sa haute autorité : « Ce régime (le régime de la religion de l'État) ne convient plus à la société actuelle, il n'est plus en harmonie avec les faits,

(1) Discours d'ouverture prononcé, en 1844, à la Sorbonne, par M. l'abbé Cœur (depuis évêque de Troyes), professeur d'éloquence sacrée.

et l'Église, dans ces derniers temps, a eu bien plus à souffrir de son union avec l'État qu'elle n'en a recueilli d'avantages; et il est heureux pour elle que la charte de 1830 ait proscrit *à jamais* ce régime... Nous pouvons unir dans nos cœurs ces deux amours, l'amour de l'Église et l'amour de la liberté, nous pouvons dévouer nos travaux et notre vie à cette sainte cause (1). »

(1) Cours de théologie professé à la Sorbonne; année 1844.

LIVRE CINQUIÈME

LA VRAIE LIBERTÉ. — SÉPARATION DU SPIRITUEL ET DU TEMPOREL

CHAPITRE PREMIER

RELIGION DE L'ÉTAT. — COMPARAISON ENTRE LE RÉGIME PAÏEN DES RELIGIONS NATIONALES, LE RÉGIME CATHOLIQUE DE LA RELIGION DE L'ÉTAT ET LE RÉGIME DE LA VRAIE LIBERTÉ.

Le droit ancien repose sur le principe de la religion de l'État; le droit moderne sur le principe de la séparation du spirituel et du temporel. Ces deux principes sont essentiellement opposés et en eux-mêmes et dans leurs conséquences.

On sait en quoi consiste le régime de la religion de l'État : la société politique faisant profession officielle d'une religion, et mettant au service de cette religion ses sanctions temporelles; la religion devenant ainsi l'un des élé-

ments de la constitution sociale, et recevant à ce titre la même protection légale que tous les autres éléments sociaux. Voilà pour le principe.

Quant aux conséquences, elles se classent en deux catégories : dans l'une sont les lois qui défendent tout acte contraire aux principes de la religion établie ou aux règles de sa discipline; dans l'autre sont les lois qui imposent des actes conformes aux prescriptions de la religion officielle, ou qui témoignent d'un respect exceptionnel envers cette religion. Toutes ces conséquences légales du principe de la religion de l'État sont une violation de la liberté religieuse dans l'homme.

Il faut noter, dans les sociétés catholiques, même celles où règne le principe de la religion de l'État, un point qui les distingue essentiellement des sociétés païennes : dans celles-ci, l'État, souverain en toute chose, aussi bien en religion qu'en politique, fonde le culte comme il fonde l'ordre civil; il institue des dieux au même titre qu'il institue des magistrats. De création humaine, le culte s'appelle religion nationale; il n'y a qu'un souverain, l'État, qu'un culte, celui de la patrie.

Dans les sociétés catholiques, bien que la religion y soit officiellement reconnue et protégée, l'État ne crée pas le culte. Son domaine étant restreint à l'ordre temporel, et sa compétence ne s'étendant pas aux choses religieuses, il

reçoit de l'Église, comme le ferait un simple fidèle, la doctrine sacrée, et il la professe publiquement. Ce système repose sur la distinction des deux sociétés et des deux pouvoirs; en cela, on le voit, il diffère essentiellement du système païen des religions nationales, qui suppose une seule société à la fois politique et religieuse, et un seul pouvoir.

§ 1er. — Différence radicale, quant à la liberté de la conscience, entre la simple distinction des pouvoirs et la séparation du spirituel et du temporel.

Mais, ces deux systèmes, entièrement différents par le mode de concevoir la constitution des sociétés, l'établissement du culte et le domaine de la compétence politique, se rapprochent et même deviennent identiques par la situation que l'un et l'autre font à l'*individu* : tous deux concluant également à la négation de la liberté religieuse.

En effet, que l'État crée sa doctrine religieuse, ou qu'il la tienne d'une autorité spirituelle distincte de lui, une fois qui l'a faite sienne, il l'impose au même titre et de la même façon au citoyen. Les conséquences sont donc les mêmes pour l'individu.

Ainsi, dans le système de la religion de l'État, la liberté individuelle n'a rien gagné à la révolution accomplie par le christianisme. On a beau

parler de distinction entre l'État et l'Église, et de séparation des deux pouvoirs, on n'aboutit pas moins, par suite de leur alliance et de l'adoption officielle d'un culte, à la violation du droit de la conscience dans le citoyen. On ne s'étonnera donc pas si nous confondons ce système et celui des religions nationales sous la même désignation d'*ancien système*.

Le système moderne, celui de la vraie liberté, consiste, non seulement dans la distinction des deux pouvoirs et même des deux sociétés, mais dans la *séparation du temporel et du spirituel*, c'est à dire, ainsi que nous l'avons exposé plus haut, dans l'affirmation de deux domaines distincts et indépendants l'un de l'autre, le domaine des choses temporelles et le domaine des choses religieuses; principe qui se traduit par l'absolue *abstention* de l'État en matière religieuse, non seulement en ce sens qu'il ne *crée et ne décide rien*, mais en ce sens qu'il ne *professe* rien et n'a le droit de rien professer en religion; et que dès lors il n'a sous ce rapport aucune prise sur l'individu. En cela, il n'a rien à lui commander ni à lui défendre. L'individu, maître absolue de sa foi, cherche sa voie religieuse comme il l'entend, sans avoir aucun compte à rendre à l'État.

Si cette matière n'avait pas été obscurcie comme à plaisir, les simples définitions qui précèdent suffiraient pour faire saisir nettement la

différence radicale qui existe entre l'ancien système et le nouveau; et nous pourrions nous contenter de renvoyer aux explications que nous avons données dans notre livre, l'*Italie*.

Mais la plupart des publications, même les plus récentes, prouvent que bien des malentendus subsistent encore. La principale cause de la confusion persistante, c'est que, en raison de la distinction des deux autorités et des deux sociétés qui demeure à la base du régime de la religion de l'État, il y a un certain nombre de principes, et de très importants, qui sont communs à ce régime et à celui de la séparation, telle que nous la concevons. Il en résulte une conformité de formules qui font illusion sur le tout; de telle sorte qu'on peut réellement rester dans le droit ancien, tout en ayant l'air de parler du droit nouveau, ou entendre affirmer le droit nouveau, tout en empruntant le langage du droit ancien.

Le meilleur moyen de sortir de cette confusion, c'est donc de marquer d'abord avec soin les points communs aux deux systèmes et la valeur précise des formules qui expriment les principes communs; puis d'établir avec la même précision le point où les deux systèmes se séparent; recommandant expressément au lecteur, lorsque ensuite il rencontrera sous notre plume quelque expression susceptible de deux sens, de se souvenir avec soin auquel des deux régimes

nous les rapportons. L'importance du sujet nous fera pardonner quelques redites.

Voici les points communs : les deux systèmes distinguent avec une égale rigueur le domaine spirituel et le domaine temporel. Cette distinc- a pour conséquences : 1° la formation de deux sociétés distinctes et indépendantes l'une de l'autre; 2° l'existence de deux autorités distinctes et également indépendantes l'une de l'autre. Cette indépendance respective des deux autorités se traduit par ce principe que l'autorité temporelle, l'État, n'a pas à décider les questions religieuses, qu'il est, dans ce domaine, *incompétent;* et que l'autorité religieuse n'a rien à décider dans le domaine temporel, que là elle est *incompétente.*

Placées en face l'une de l'autre avec mission de gouverner des intérêts distincts, les deux autorités doivent garder leurs limites respectives, chacune d'elles s'abstenant d'empiéter sur le domaine de l'autre et défendant avec soin son propre domaine contre toute tentative d'invasion. Dans le régime de la religion de l'État, les deux pouvoirs, tout en faisant alliance, ne se confondent pas; l'État qui accepte la religion catholique, l'accepte telle que la lui donne l'Église; il n'y ajoute ni n'en retranche rien, il reste *incompétent* en matière religieuse; l'Église, de son côté, tout en faisant accepter son symbole par l'État, comme un des éléments de la

constitution nationale, ne demeure pas moins sans attributions et sans autorité dans l'ordre temporel; elle est dans ce domaine *incompétente*.

Les conflits qu'a fait naître ce partage de pouvoirs remplissent toute l'histoire des peuples catholiques; et nous rappelons qu'en définitive ces luttes vives et incessantes ont tourné au profit de la liberté.

§ 2. — Sens divers de cette formule : INCOMPÉTENCE de l'État en matière religieuse.

Cette formule, *incompétence* respective de l'Église et de l'État, qui est la formule le plus ordinairement adoptée pour exprimer le droit nouveau, est, on le voit, également applicable au système de la religion de l'État. C'est que ce mot, il faut bien le remarquer, a, dans l'usage, deux sens très différents, l'un restreint et également applicable aux deux systèmes, l'autre plus étendu et plus radical exprimant le droit nouveau. L'*incompétence*, dans le sens restreint, se rapporte purement et simplement à un partage d'attributions entre les deux autorités. L'*incompétence*, dans le sens absolu, nie tout rapport entre les deux autorités.

Nous devons expliquer clairement notre pensée, car c'est ici que les deux systèmes se séparent par le mode diamétralement opposé de

concevoir la nature et la destination de la société temporelle.

Dans le sens restreint, l'*incompétence* de l'État en religion signifie seulement que l'État n'est pas chargé de définir et d'affirmer en son nom la vérité religieuse, ce qui ne le décharge pas du devoir d'accepter des mains de l'autorité compétente les vérités formulées et conservées par elle, puis de professer publiquement et de faire régner ces vérités. Dans ce système, comme dans le système païen, la société civile, la nation, est un être collectif non seulement destiné à vivre et fonctionner *dans le temps*, s'organisant et se gouvernant en vue de satisfaire des besoins temporels, mais encore professant, comme le ferait un *individu*, une croyance religieuse, se faisant lui-même cette croyance s'il est un peuple païen ou un peuple schismatique, la demandant à l'Église s'il est un peuple catholique.

L'État catholique, souverain dans le domaine politique, se trouve ainsi en face d'un autre pouvoir, le pouvoir spirituel, qu'il reconnaît, devant la souveraineté duquel il s'incline, aux décisions duquel il se soumet, pourvu que ce pouvoir spirituel ne sorte pas du domaine qui lui est propre. De plus l'État, par l'adhésion qu'il donne aux décisions du pouvoir spirituel, rendant ces décisions obligatoires pour le citoyen, il s'ensuit que le citoyen, malgré la dis-

tinction de l'ordre temporel et de l'ordre spirituel, se trouve en réalité soumis à deux pouvoirs, et passible de peines temporelles, soit qu'il enfreigne les lois civiles, soit qu'il enfreigne les lois religieuses.

Ainsi que nous l'avons fait remarquer plus haut, à ce compte, l'individu, tout entier soumis à ces deux pouvoirs qui, par leurs sanctions communes, se confondent en un seul pour opprimer sa conscience, n'a rien gagné à la révolution émancipatrice opérée par le christianisme. Si une distinction réelle et même une séparation ont lieu dans la constitution de la société et dans la sphère de la souveraineté, elles n'ont pas lieu dans la *personne* du citoyen; ce qui vicie essentiellement ce régime de la religion de l'État en maintenant une contradiction manifeste entre le principe fondamental du droit social et le rôle actif du souverain temporel : révolution libérale au sommet, mais rendue illusoire à l'égard de l'individu.

CHAPITRE II

LE DROIT MODERNE AFFRANCHIT VRAIMENT L'AME HUMAINE.

C'est cette contradiction que le droit moderne veut faire cesser; restituant à la révolution

chrétienne sa véritable portée, il prétend réaliser dans la personne humaine la séparation accomplie dans les hautes régions du pouvoir; il consomme l'affranchissement de l'âme; il est le triomphe et la consécration de la liberté de la conscience par la séparation réelle de l'élément temporel et de l'élément religieux.

§ 1er. — Plus de partage entre deux pouvoirs, mais séparation réelle du spirituel et du temporel au profit du citoyen.

Dans ce système, il ne s'agit donc plus de *partage de pouvoirs*, de leur incompétence respective, ou d'alliance entre ces pouvoirs. Il s'agit désormais, dans la langue politique, du pouvoir social, non plus en face d'un pouvoir quelconque, reconnu par lui, mais en face de l'individu. Ce n'est plus dans le droit d'un pouvoir rival que le pouvoir politique trouve sa limite, c'est dans le droit individuel lui-même, parce que c'est bien réellement au profit de l'individu, dans les éléments qui constituent sa nature, que s'est opéré un partage. Dans l'individu se trouvent deux personnes distinctes, si l'on veut nous passer cette expression : le citoyen et le croyant; le citoyen appartenant à la société civile par l'élément temporel de la nature humaine, le croyant restant maître absolu de sa foi religieuse. Le droit religieux de l'homme

limite ainsi le droit de l'autorité temporelle; le croyant n'est plus confondu dans le citoyen.

A ce point de vue, l'*incompétence* religieuse de l'État est absolue, elle s'entend en ce sens que l'État, expression de la société temporelle, ne gouverne dans l'homme que le côté temporel, n'ayant à s'occuper en aucune façon du côté religieux de son être; la souveraineté politique, au lieu d'embrasser l'homme tout entier, comme dans le droit social antique, s'arrête devant le sanctuaire de la conscience individuelle; elle n'a aucun rôle ni direct ni indirect, quant à la direction de cet élément religieux dans l'homme. Chaque individu fera son choix personnel dans sa pleine indépendance, sans que l'État ait le droit de lui en demander compte, pourvu, bien entendu, que les croyances religieuses professées par les uns ou les autres ne se traduisent pas en actes qui portent atteinte à l'ordre civil. Sauf cette réserve nécessaire, chaque individu, nous le répétons, choisira librement sa doctrine religieuse, ou n'en adoptera aucune. Que les uns s'en tiennent à des croyances personnelles et préfèrent l'isolement à la profession d'un culte commun, que d'autres forment entre eux des groupes religieux ou des écoles philosophiques, l'État n'a rien à y voir. Que, dans quelques-uns de ces groupes, les adhérents reconnaissent une autorité et s'y soumettent volontairement, l'État n'y est pour rien. Ces autorités sont pour lui

comme n'existant pas; il continue de n'avoir affaire qu'à des individus (1).

Si l'une de ces autorités religieuses, reconnue dans un groupe de croyants, s'adressait à l'État pour faire valoir ses titres et lui demander son appui, l'État lui répondrait : « Je ne vous connais pas; je suis étranger à l'ordre d'idées, d'attributions et de fonctions que vous représentez; sur ce terrain religieux, je n'ai devant moi que des individus, libres dans leur conscience, dont le droit limite le mien et le renferme dans la sphère des choses temporelles. Or cette absolue indépendance de chacun les fait tous *égaux* à mes yeux; par conséquent, quel que soit l'usage que chacun ait fait de sa liberté religieuse, tous ont également droit à ma protection contre les entraves matérielles qu'on vou-

(1) Nous avons exprimé ailleurs la même doctrine en ces termes : « Selon le droit moderne, l'homme en entrant dans la vie publique, garde en lui inviolable la partie la plus élevée de son être; celle qui le met en rapport avec les choses de l'infini, avec Dieu. C'est là son domaine propre, sa liberté. Il peut, à son gré, dans ce domaine où il est souverain, ou s'isoler de tout groupe religieux, de toute école philosophique, ou s'unir à d'autres personnes, libres comme lui, afin d'adorer Dieu en commun. L'Etat n'a rien à y prétendre; il est incompétent; il n'a pas plus de titres pour approuver celui qui s'isole que ceux qui se forment en groupes; un *concile*, représentant une immense société spirituelle, n'existe pas plus à ses yeux en tant qu'expression d'une croyance religieuse, que le philosophe solitaire professant sa doctrine personnelle. » (*L'Italie*, t. II, pag. 294.)

drait leur imposer. Et il en est de même du droit égal de chaque groupe religieux à la protection de l'État. Cette situation se traduit par ces formules :

Incompétence absolue de l'État en matière religieuse; droit inviolable de la conscience individuelle; *liberté* et *égalité* de tous les cultes devant l'État.

§ 2 — Le principe nouveau nettement précisé

Si nous avons su faire saisir notre pensée, il ne doit plus rester de doute sur le sens que nous attachons à cette formule, l'*incompétence* de l'État en matière religieuse. On doit comprendre maintenant pourquoi, dans notre système, les formules : *séparation de l'Église et de l'État*, séparation du *pouvoir spirituel* et du *pouvoir temporel*, sont insuffisantes et même impropres pour exprimer le régime de la vraie liberté religieuse, car ces formules, parlant de deux pouvoirs, peuvent laisser croire qu'en effet « devant le droit social, il y a deux pouvoirs, le pouvoir politique et le pouvoir religieux, l'État et l'Église; que ces pouvoirs, après avoir été longtemps associés, ont jugé bon de faire entre eux un partage équitable d'attributions, et de se renfermer désormais dans leur domaine respectif (1). »

(1) *L'Italie*, t. II, pag. 291.

Tout cela n'a plus de sens dans le système de la liberté; il n'est plus question d'une puissance en face d'une autre puissance, mais de la société politique en face de la conscience individuelle dont elle reconnaît et respecte le droit inviolable et inaliénable. Il faut donc exclure de la formule destinée à exprimer ce régime, tout ce qui rappelle un partage de pouvoirs, tout ce qui peut faire supposer en face de l'État autre chose que des individus.

Ces éléments exclus, il reste la formule radicale : *séparation du temporel et du spirituel.*

C'est cette séparation, dans toute sa sincérité, et dans ses conséquences logiques : la liberté de conscience et l'égalité des cultes devant l'État, que la Révolution a posée à la base du nouvel édifice social. C'est cette séparation qui, selon nous, caractérise également et essentiellement la révolution chrétienne, telle que l'a entendue le Christ. L'esprit de ces deux révolutions est le même, l'esprit véritable de la liberté. L'une fait passer dans le droit social ce que l'autre n'avait pu qu'affirmer au nom du droit imprescriptible de la nature humaine. Le droit humain réalise le droit chrétien.

En résumé, dans le système moderne, la société politique, la nation, n'est plus qu'une *société temporelle* dans le sens propre du mot; dans sa constitution n'entre pas l'élément religieux; le membre de cette société, le citoyen,

ne lui appartient que par le côté temporel de son être, se réservant l'élément religieux qui est en lui. C'est là, dans la personne humaine, que s'opère la séparation du spirituel et du temporel; d'où l'incompétence absolue de l'État en matière religieuse, et par suite l'entière liberté religieuse de l'individu et l'égalité de tous les cultes et de toutes les doctrines philosophiques devant l'État.

Tel est ce système qui semble être le point de mire de tous les anathèmes du clergé depuis soixante ans.

Ce système porte-t-il atteinte à quelque principe essentiel, soit en droit religieux, soit en droit social? C'est ici qu'il faut aborder les objections de diverse nature qui y ont été faites. Les unes se rapportent à la société spirituelle, l'Église, dont notre système méconnaîtrait quelques-unes des conditions d'existence; d'autres regardent la société temporelle dont on prétend que notre système sape les fondements; enfin il est un troisième ordre d'objections qui concernent les droits de la vérité même, que notre système laisserait sans appui et sans protection contre l'erreur.

LIVRE SIXIÈME

OBJECTIONS SE RAPPORTANT A LA SOCIÉTÉ SPIRITUELLE

—

En cette matière, à l'aide de confusions et de malentendus, on est arrivé à obscurcir les choses les plus claires. Il est un certain nombre de conditions indispensables à la constitution et au fonctionnement de toute société spirituelle, et de l'Église en particulier; si bien qu'on ne peut être en désaccord quand il s'agit uniquement d'énumérer et de nommer ces conditions; mais, en détournant chacune de ces conditions de son véritable sens, on a fini par voir des violations des principes constitutifs de l'Église là où il n'y en avait pas l'ombre.

CHAPITRE PREMIER

CONDITIONS ESSENTIELLES DU CULTE : — INTÉRIEUR, EXTÉRIEUR ET PUBLIC.

Tous les docteurs qui ont défini le culte que les hommes doivent à Dieu, ont posé trois con-

ditions : les hommes doivent à Dieu un *culte intérieur*, un *culte extérieur*, un *culte public*, *cultus internus*, *externus et publicus*. Mais, ce qu'on s'imaginerait difficilement, c'est le sens attribué à ces expressions par certains dignitaires de l'Église. Ce n'est pas sur le culte intérieur que peut porter la difficulté ; il ne peut être entendu que comme le culte de l'âme. C'est au sujet des deux autres que nous avons rencontré les plus étranges définitions. Ainsi, Mgr Fayet, ancien évêque d'Orléans, après avoir rappelé que le culte intérieur est le culte de l'âme, ajoute : « Le culte *extérieur* est celui de l'homme ou de la famille, et le culte *public* est celui que l'État ou la société rend à Dieu. Le culte extérieur est donc aussi essentiellement distingué du culte public qu'un acte personnel ou privé peut l'être *d'un acte public ou social* (1). »

Il y a lieu de s'étonner que, lorsqu'il s'agit de définir le culte, on présente comme caractères essentiels, comme conditions indispensables, soit un fait parfaitement distinct, la division de l'humanité en familles, soit une circonstance purement extrinsèque et secondaire, l'intervention officielle des pouvoirs humains dans le culte. Ce langage se comprendrait dans la bouche d'un païen, d'un schismatique, dans la bouche de quiconque définit le culte au point de vue

(2) *Instruction pastorale*, pag. 17, note 1.

d'une religion nationale. Partout où il n'est pas possible de distinguer le citoyen du croyant, où le culte est l'un des éléments de l'organisation politique, où le prêtre n'est autre chose qu'un fonctionnaire, où le même pouvoir qui fait les lois civiles, règle les cérémonies religieuses, partout en un mot où l'élément religieux joue, au sein de la société temporelle, le même rôle que tous les autres éléments sociaux, il est logique de conclure que le culte manque d'un de ses caractères essentiels, quand il ne se manifeste pas par l'organe du seul pouvoir qui le représente.

Oui, au point de vue des religions nationales, telles que toute l'antiquité païenne les a comprises et pratiquées, dire que l'État cesse de professer la religion dont il est le chef et l'organe, c'est dire non seulement que le culte cesse d'être *public*, mais qu'il cesse d'exister.

Dès qu'on parle du catholicisme, la scène change. Dans sa constitution, dans ses conditions d'existence, rien ne ressemble aux cultes nationaux. A la place de cette foule d'Églises locales, variant entre elles, comme les mœurs des peuples, comme les climats, comme les opinions et comme les préjugés, l'Église catholique apparaît immuable, universelle, embrassant le monde; laissant aux peuples le soin d'organiser leur vie temporelle selon leurs besoins, leurs intérêts, le degré de civilisation où ils sont

parvenus, elle appelle les hommes de bonne volonté, et les unit au sein d'une société spirituelle qui a son existence propre, son organisation, ses lois, ses *manifestations extérieures et publiques*, en dehors de toute idée de nation ou de famille.

Comment un évêque ne s'est-il point souvenu que si cette Église s'appelle catholique, si elle est placée dans une sphère supérieure aux étroites combinaisons de la politique humaine, inaccessible aux vicissitudes qui modifient sans cesse et précipitent dans le néant les plus solides institutions de la terre, c'est parce qu'elle a en elle sa raison d'être, parce qu'elle n'a pas besoin de s'appuyer sur les trônes périssables pour posséder sa plénitude de vie, parce qu'elle réunit toutes ses conditions d'existence, abstraction faite de son alliance avec les sociétés politiques et leurs gouvernements. Elle va, sans doute, sur tous les points du globe, consolider, par son influence morale, ici les monarchies, ailleurs les républiques, mais elle n'emprunte rien ni aux républiques ni aux monarchies. Elle n'a pas besoin que la présence des princes et l'éclat de leur cortége s'ajoutent aux pompes de ses cérémonies, pour qu'elle soit une Église *visible*, extérieure, pour que le culte qu'elle commande reçoive le caractère de *culte public*.

Il faut qu'une longue alliance entre l'autel et le trône ait bien profondément brouillé et con-

fondu les principes les plus élémentaires, pour qu'un mot puisse à ce point faire illusion. Parce que l'usage a consacré le mot acte *public*, puissance *publique*, pour désigner la vie et la force sociales se traduisant par l'action impérative de l'État, on s'est cru autorisé à dire : dès que l'État ne professe plus de culte, il n'y a plus de culte public. Qu'on pousse jusqu'au bout la logique de cet étrange système, il sera tout aussi juste de dire : « dès que l'État cesse de professer officiellement la religion, il n'y a plus de société catholique; il reste bien des chrétiens isolés, adorant Dieu en silence, lui rendant un culte intérieur, où tout au plus *le culte de la famille*, mais sans lien entre eux, ne formant plus un corps, une société *visible*, active, ayant une existence extérieure et publique; en un mot, plus d'Église en dehors de l'État. »

CHAPITRE II

LES POUVOIRS HUMAINS SONT ÉTRANGERS A CES CONDITIONS.

Évidemment on dénature la notion vraie et rationnelle du culte en y introduisant un élément auquel les docteurs catholiques n'avaient pas songé. Les pouvoirs humains n'ont que faire dans ces définitions. Il n'est pas besoin de

sortir de la société spirituelle et de recourir à l'intervention de l'État, pour mettre le chrétien en rapport avec Dieu par tous les moyens que comporte sa nature. Si le culte doit présenter un triple caractère, c'est pour correspondre aux trois éléments essentiels qui constituent l'être humain. L'homme est à la fois âme et corps; de plus il est fait pour vivre en société. C'est pourquoi il doit adorer Dieu par des aspirations mentales, par des communications intimes; c'est le culte intérieur. Il doit adorer Dieu dans son corps, par des signes visibles, afin de manifester le sentiment de sa subordination et de sa dépendance; c'est le culte extérieur. Il doit de plus, comme être sociable, s'unir à ses frères dans une même foi et un même amour, pour qu'ensemble ils bénissent Dieu et lui adressent en chœur leurs adorations et leurs prières; c'est le culte public.

L'Église, qui a pour mission de diriger et de régler les actes divers de ce triple culte, dicte aux croyants des formules de prières pour satisfaire aux nécessités du culte intérieur. Elle a institué, pour répondre aux besoins du culte extérieur, des signes sensibles, des sacrements, moyens à la fois visibles et mystérieux d'élever l'esprit et de fortifier le cœur. Enfin, par ses cérémonies communes et solennelles, l'Église déploie toutes les magnificences du culte public.

Que désirer davantage? Que manque-t-il au culte ainsi défini, à moins qu'on ne veuille y apporter des additions arbitraires? Ne nous renfermons-nous pas dans les limites de la plus rigoureuse orthodoxie, lorsque nous considérons la société spirituelle proprement dite, l'Église catholique, abstraction faite des sociétés humaines et des pouvoirs publics, comme un corps complet, ayant sa double vie, morale et extérieure, sa doctrine et ses actes, ses lois et ses sanctions? Parce que l'État se sépare d'elle et l'abandonne à ses propres forces, cesse-t-elle, cette Église, de reposer sur des fondements inébranlables, d'être visible à tous les yeux par son organisation, par sa hiérarchie, par son chef suprême? Ne voit-on pas, au contraire, qu'alors surtout elle apparaît dans toute sa grandeur et dans toute sa puissance? Soudée au trône, il semble trop souvent qu'elle s'abaisse au niveau des choses humaines; dès qu'on la verra subsister seule, il deviendra plus manifeste que c'est la main de Dieu qui la soutient.

LIVRE SEPTIÈME

OBJECTIONS SE RAPPORTANT A L'ORDRE TEMPOREL

—

Ce régime nouveau, inconnu à toute l'antiquité, ce régime où l'État ne professe aucune religion, n'est pas attaqué seulement au nom de l'Église, il l'est surtout au nom des intérêts et des droits de la société temporelle. Ses défenseurs, préoccupés des souvenirs du passé, n'ont pu contempler sans étonnement et même sans douleur des changements qui leur apparaissent comme la négation de toute harmonie et de toute justice dans l'humanité. Ils ont cru voir les peuples s'isolant à tout jamais de la providence, la terre faisant divorce avec le ciel; à leurs yeux, ce régime de la séparation du spirituel et du temporel violerait évidemment des principes essentiels, reconnus en tous temps et en tous lieux; il ne serait rien moins que l'athéisme de l'État et par suite de la société tout entière.

CHAPITRE PREMIER

CARACTÈRE DE L'ÉTAT DANS LE SYSTÈME DE LA SÉPARATION DU SPIRITUEL ET DU TEMPOREL. — L'ÉTAT EST-IL ATHÉE ?

Si l'État, dit-on, reste complétement en dehors de l'ordre religieux, si la société n'adopte pas, par l'organe de l'État qui la représente, une religion, on conviendra que la religion devient étrangère à la société temporelle, et que, par conséquent, l'État est athée.

§ 1er. — Confusion. — Le citoyen et le croyant

Cette objection persiste à confondre bien des choses distinctes : le citoyen et le croyant, la vie temporelle d'une nation avec le culte volontaire et libre des membres qui la composent, en même temps que les croyances de la nation avec celles du chef de l'État.

En fait de religion, on est tellement habitué à confondre la croyance du chef de l'État avec celle de la nation, que, dans tous les traités, on ne fait généralement qu'une même question de ces deux bien distinctes : l'État doit-il professer un culte public? Un peuple peut-il vivre sans religion? Pour résoudre la première, on dé-

montre qu'une nation sans croyances religieuses se précipite dans l'anarchie par le désordre des idées et la corruption des mœurs. Ainsi, croyant traiter cette grave question de la pratique officielle du culte par les gouvernants, on s'appuie sur des raisons parfaitement justes en elles-mêmes, mais ayant un défaut capital, celui de se rapporter à un ordre d'idées tout à fait distinct. Bossuet, dans son livre sur la politique, se pose cette même question : Le prince doit-il professer une religion? Sa réponse est affirmative; puis, dans les développements qu'il donne à sa pensée, il unit si intimement l'État et la nation, il passe si facilement et sans transition de l'un à l'autre, il parle si volontiers de l'impiété, de l'immoralité du peuple, lorsqu'on le croit encore avec les gouvernants, qu'il devient manifeste que, s'il considère comme un principe impérieux la nécessité d'un culte officiel, c'est qu'à ses yeux, l'Etat sans religion ou le peuple sans religion, c'est une seule et même chose.

Cette confusion, explicable à une époque où l'État semblait se résumer dans la personne du prince, et la nation dans le gouvernement, est aujourd'hui plus facile à éviter. On sait assez distinguer la nation du chef de l'État et de ses agents, pour que l'on commence à comprendre qu'un peuple peut être très religieux, très moral, sans que l'État professe légalement une religion. Et cependant ces vieilles confusions se retrou-

vent encore chaque jour, même exagérées, sous la plume des adversaires du droit moderne. Le passage suivant montrera que nous ne nous créons pas des difficultés imaginaires :

« Aux yeux de Dieu comme aux yeux des hommes, un peuple est une personne morale qui a un corps, un esprit et une vie qui lui sont propres. Les individus et les familles dont il se compose forment son corps; les principes et les croyances qu'il professe en religion, en morale, en politique, constituent son esprit, et les siècles pendant lesquels il conserve son nom et son existence font la durée de sa vie. Mais cette personne morale, comme toute personne vivante, pense, délibère, veut et agit chaque jour; il lui faut donc une tête pour penser et vouloir, un organe extérieur pour exprimer ses pensées et ses volontés, une main pour agir; or ce chef, cet organe, cette main, c'est ce qu'on nomme l'*autorité publique* ou le *gouvernement;* en sorte qu'il n'est pas plus possible de concevoir un peuple sans gouvernement, que de concevoir une personne sans tout ce qui la constitue essentiellement. Le gouvernement est donc la tête de l'État, le cœur de l'État, l'organe de l'État; c'est par lui seul que l'État veut, agit et commande. L'un est tellement identifié avec l'autre, qu'on dit indistinctement l'Etat pour dire le peuple, et l'État pour dire le gouvernement. Si donc le gouvernement n'avait aucune

croyance religieuse déterminée, s'il ne professait aucune religion, la société ne professerait aucune religion ; s'il ne connaissait aucune loi divine ni aucun droit divin, logiquement parlant, la société serait athée et le gouvernement aussi (1). »

Toute cette argumentation roule sur un cercle vicieux. Assurément, s'il est une vérité hors de doute, c'est qu'on ne peut concevoir un peuple sans gouvernement, un corps vivant sans tête, une société sans organe, sans représentant. Il est incontestable aussi que les éléments qui constituent la vie du corps social doivent avoir leur expression dans le gouvernement qui le représente.

Mais il s'agit de savoir quel est l'objet de cette représentation ; c'est toujours la question, déjà vingt fois traitée, qui revient : les croyances religieuses d'une portion ou même de la totalité des individus composant une nation, font-elles partie de cet ensemble d'éléments sociaux qui constituent la *société temporelle*, la vie politique? Cette personne morale, appelée nation, qui pense, veut, agit, est-elle une personne *religieuse?* En d'autres termes, la société temporelle comprend-elle dans son organisme l'élément religieux qui est en l'homme? Ou, si l'on

(1) Mandement de Mgr Fayet, évêque d'Orléans, année 1847, pag. 36 et 37.

veut, l'individu, en entrant dans le corps social, met-il en commun avec ses concitoyens l'élément religieux ou divin de son être?

Si la question est résolue affirmativement comme dans les sociétés païennes, il est évident que, tout l'homme étant dans le citoyen, et les hommes ne formant entre eux qu'une société unique, à la fois politique et religieuse, l'État exprimera cette société à ces deux titres. Au point de vue religieux, l'individu n'était rien, la nation était tout, et le gouvernement la représentait d'une manière intégrale.

Mais on sait en quoi a consisté la révolution chrétienne qui, en rappelant à l'homme sa double destinée, à détaché l'élément religieux de la société politique. L'individu, rétabli dans toute sa dignité, ne met désormais en commun avec ses concitoyens que ses intérêts, ses besoins, ses droits temporels; il se réserve l'élément divin de son être; il en dispose à son gré, il accomplit librement cette seconde partie de sa destinée. Voilà pourquoi désormais, quand il s'agit des rapports religieux des hommes avec Dieu, il ne faut plus parler des *nations*, mais de l'*individu* entrant librement au sein d'une société spirituelle, ou restant dans son isolément. Puisque les *citoyens* ne mettent en commun que l'élément par lequel ils vivent dans le temps, dans le relatif, c'est à dire, nous le répétons, leurs intérêts, leurs besoins et leurs droits tem-

porels, l'être moral appelé nation n'est autre chose que la combinaison, la régularisation, la mise en activité de ces éléments. Donc l'État, organe de la nation, ne représente que ces intérêts, ces besoins et ces droits temporels, et demeure étranger à l'ordre religieux.

2. — Une religion de l'État incompatible avec le principe démocratique des majorités.

Mais ceux qui veulent que l'État professe une religion, se sont-ils demandé quel sera le moyen d'application de leur principe dans nos sociétés démocratiques? Quand l'État se résumait dans la personne d'un monarque, et que ce monarque, seul souverain ou à peu près, faisait la loi, pensait et voulait pour la nation, ce monarque faisait choix d'une religion; cette religion, par le fait, devenait celle de l'État; et tout était dit. Mais quand c'est le peuple tout entier qui s'est déclaré souverain, et qu'il est son propre législateur par ses représentants, comment s'y prendra-t-on pour choisir et constituer une religion de l'État?

Ce n'est pas sans étonnement que nous avons, plus d'une fois, entendu réclamer, en pareille matière, le droit moderne des *majorités*. Que ce principe fût invoqué par certains politiques rationalistes qui concentrent et résument tous les droits dans l'omnipotence du peuple, passe en-

core; mais comment le comprendre sous la plume d'un évêque? « Quel est aujourd'hui le principe fondamental de notre droit socail? Quel est le pouvoir dominateur de tous les pouvoirs? Ce sont, sans aucun doute, les majorités. Les majorités font les lois, les majorités font les législateurs; elles disposent de la fortune publique; les gouvernements sont sous leur dépendance; elles sont au dessus de tout, et rien n'est au dessus d'elles; tout plie sous leur volonté, tout s'incline devant leur toute-puissance, même le front des rois (1). » Et le pieux écrivain s'étonne qu'on refuse à la majorité le droit de manifester, par l'organe de l'État, ses croyances et sa volonté religieuses.

Comment ne voit-on pas que ce principe des majorités n'est fait que pour la vie temporelle des sociétés, et qu'il est un non-sens en matière religieuse? La société temporelle, on le sait, n'est possible qu'au moyen de concessions mutuelles entre les divers membres dont elle se compose. Chaque citoyen trouve dans la vie commune des ressources, des jouissances, des garanties qu'il chercherait en vain dans l'isolement. En retour, il fait, au profit de la communauté, l'abandon d'une partie de ses intérêts, de ses droits, de sa liberté; et, comme ces

(1) Mandement de Mgr Fayet, évêque d'Orléans, année 1847, pag. 36 et 37.

droits, ces intérêts sont essentiellement *relatifs*, ces concessions sont toutes naturelles, et ne blessent, en aucune sorte, les lois de la justice. C'est ce devoir, imposé par les nécessités sociales, à chaque citoyen, de faire des concessions dans l'intérêt de la vie commune, qui légitime l'empire de la majorité sur les minorités. Supprimez ce principe, la société temporelle se dissout.

Mais, dès qu'on entre dans le monde religieux, comment parler de concessions mutuelles? Au lieu d'intérêts et de droits relatifs, c'est la possession de la vérité même. Peut-on croire à demi? Peut-on, pour complaire aux hommes, ne rendre à Dieu qu'une partie des adorations et des hommages qui lui sont dus? La vérité est une; elle est absolue. L'esprit y adhère librement; il croit parce qu'il a des motifs de croyance, et non parce que la majorité professe telle ou telle doctrine religieuse. Le principe des majorités, appliqué aux choses religieuses, est le plus impie de tous les principes.

N'est-il pas jugé d'ailleurs par les monstrueuses conséquences qu'il entraîne? Si la majorité est protestante, ou rationaliste, ou panthéiste, ou matérialiste, ou athée, il faudra donc que l'État qui la représente soit protestant, ou rationaliste, ou panthéiste, ou matérialiste, ou athée! Nous ne doutons pas que si

tel publiciste, au lieu de parler au sein d'une nation catholique, parlait chez un peuple hérétique, il ne protestât hautement contre cette prétendue omnipotence des majorités; ne cédant rien quant à la nécessité d'une religion de l'État, il enseignerait, c'est certain, que le gouvernement, comme les particuliers, doit professer la vérité et non le mensonge; et, pour ce qui est du droit religieux de chaque citoyen, il se souviendrait alors qu'aucun principe ne peut faire à un être raisonnable l'obligation de rendre à Dieu un culte qu'il condamne.

§ 3. — Vaine conciliation entre le principe de la religion de l'État et le principe de la liberté des cultes — Charte de 1814. — Charte de 1830.

On a espéré écarter une partie de ces difficultés et donner satisfaction à tous les intérêts, en essayant de concilier le principe de la religion de l'État avec celui de la liberté des cultes. Ne pouvant répudier la liberté des cultes, qu'on appelle *la première condition de la liberté humaine, et la première nécessité des temps modernes* (1), on veut bien faire au présent la concession de reconnaître ce principe, tout en retenant du passé le principe de la religion de l'État.

Mais cette prétendue transaction, ce moyen

(1) Mgr Fayet. Mandement, pag. 53.

terme, cette alliance proposée entre deux principes contradictoires, est une dernière illusion qui rendra plus manifeste l'erreur de nos adversaires. Cette illusion fut celle des rédacteurs de la Charte de 1814. Ne profitant qu'à demi de l'enseignement de l'histoire et des leçons de l'adversité, ils crurent pouvoir, encore une fois, souder ensemble le trône et l'autel, très persuadés d'ailleurs qu'ils faisaient une part équitable à l'esprit et aux exigences du siècle par la proclamation de la liberté des cultes.

Cette illusion, ou plutôt cette immense faute, fut fatale à la dynastie. Quand il fallut passer du domaine de la théorie à l'application de ce régime mixte, les difficultés se présentèrent en foule, et l'on put prévoir au début qu'une lutte décisive allait s'engager entre les deux principes rivaux. A chaque question soumise au législateur, des prétentions contradictoires s'élevaient, s'appuyant également sur les termes de la Charte. Les uns disaient : « L'État professe la religion catholique; il doit donc, sous peine de se renier lui-même, déposer dans tous ses actes l'empreinte des vérités que cette religion enseigne; il faut des lois qui assurent au culte officiel une protection spéciale. » Les autres répondaient : « Rien ne saurait prévaloir sur le principe de la liberté religieuse; nous ne pouvons permettre que la loi crée des priviléges, des droits protecteurs pour la religion catho-

lique, car toute protection particulière au profit d'un culte compromet la liberté de tous les autres. Encore moins pouvons-nous permettre que cette protection particulière et ces priviléges aient pour effet d'imposer aux dissidents des actes contraires à leurs propres convictions. »

Chose singulière, et unique peut-être dans l'histoire de notre législation, il se trouva que tout le monde avait raison : ceux qui réclamaient les conséquences naturelles du principe de la religion de l'État, et ceux qui combattaient pour faire respecter la liberté des cultes, procédaient avec une égale logique et une égale sincérité.

Un moment, le vieux principe triompha; il porta ses fruits inévitables : on créa la loi sur les fêtes et dimanches, la loi du sacrilége, etc. On marchait à grands pas dans la voie des réactions. Mais les peuples ne rétrogradent pas. Par un dernier effort, la liberté brisa le cercle qui la comprimait, pour régner sans partage et sans contradiction. Ce triomphe complet de la liberté religieuse, en 1830, ne doit s'entendre que du principe. Quant aux conséquences, elles sont loin d'être entièrement réalisées, même aujourd'hui.

§ 4. — Impossibilités pratiques

Pourquoi faut-il que, même après ces épreuves, il y ait des hommes, bien intentionnée du reste,

et sincèrement libéraux, qui nourrissent les mêmes chimères, et rêvent encore une conciliation impossible! C'est vouloir la cause, et reculer devant les effets les plus logiques.

Toute illusion se dissipera, si l'on veut se rappeler la définition qui a été donnée plus haut du rôle de l'État, expression de la puissance temporelle. Le rôle de l'État est essentiellement *actif*. Dire que l'État pense, a des doctrines, les manifeste, c'est ne rien dire; montrer l'État agissant, commandant, imposant des actes, c'est donner une notion exacte de la nature de sa mission; on ne peut concevoir l'État en dehors de l'action. Dire qu'il ne peut agir par les moyens qui lui sont propres, par des sanctions extérieures, au profit d'une religion, c'est dire qu'il est sans religion. L'État est l'organe de la nation, qu'est-ce à dire? qu'il pense, qu'il professe au nom de la nation? Non, ce n'est pas assez, ou plutôt ce n'est rien encore. Se figure-t-on l'État se bornant à traduire, à formuler les doctrines de la nation? Son rôle commence quand il agit, quand il commande au nom du peuple, quand il traduit en acte sa volonté. Il est moins la tête que le bras de la nation; l'État est la nation agissante. Supprimez les lois qui généralisent la volonté publique, qui commandent avec menace de la contrainte extérieure, l'*autorité* sociale n'a plus d'objet, vous supprimez le rôle de l'État. Réduire ce rôle à ce langage :

« Je déclare telle doctrine vraie, juste, bonne, je la professe, mais chacun est libre de l'adopter ou de la rejeter, » c'est renfermer l'État dans le domaine des théories et des abstractions, à l'exemple d'une simple école philosophique, c'est dénaturer, ou plutôt nier sa fonction.

Évidemment, dès que la souveraineté nationale aura dit : « Je professe officiellement la religion catholique, parce quelle est la seule vraie, » la logique la plus vulgaire lui commandera de mettre les moyens qui lui sont propres, c'est à dire le glaive matériel, au service de la vérité qu'elle a proclamée; il ne resterait plus que la *raison d'État*, pour modérer le zèle des magistrats, et atténuer les rigueurs de la loi quand les circonstances l'exigeraient. Mais, en principe, il est surabondamment démontré que *religion de l'État* et *liberté des cultes* sont deux termes contradictoires.

Qu'on le comprenne bien, c'est se faire une fausse idée du rôle de l'État, que de vouloir qu'il puisse adopter une religion comme le ferait un individu; et cette proposition « plus la liberté des cultes est inviolable, plus elle est étendue, plus les pouvoirs publics ont droit d'y participer (1), » est un pur sophisme. Il y a cette différence, c'est que l'individu adopte une religion pour lui et non pour les autres, aucune créature

(1) Mgr Fayet. Mandement, pag. 54.

humaine n'étant chargée de croire pour autrui, et n'ayant aucun droit d'user de moyens de contrainte pour imposer à une autre créature intelligente des actes religieux; tandis que l'Etat, parlant au nom de la nation et pour la nation, et n'étant rien s'il n'agit pas, se trouve dans la nécessité logique de protéger exclusivement une religion dès qu'il la professe... ce qui nous conduirait à étendre le droit des majorités jusqu'au domaine religieux, droit dont nous avons déjà démontré l'absurdité.

L'omnipotence des majorités, on le sait, s'arrête devant les droits de la conscience; le nombre, la foule, cette foule s'appelât-elle nation, n'ajoutent rien à l'autorité morale de chaque raison isolée. L'individu commettrait une impiété s'il abdiquait entre les mains d'une majorité mobile, faillible, inconstante, la direction de sa vie religieuse, qui n'appartient qu'à Dieu, ou à l'autorité qu'il a instituée comme sa parole vivante.

La conclusion nécessaire de tout ce qui précède, c'est que le principe qui fait tomber le glaive matériel des mains de l'État devant le droit de la conscience individuelle, est le même qui lui interdit de professer une doctrine religieuse quelconque : ce principe, c'est son incompétence religieuse. En d'autres termes, la liberté des cultes implique leur égalité devant l'État ; la liberté et l'égalité des cultes sont les

deux conséquences corrélatives d'un même principe, la séparation du spirituel et du temporel.

Comment s'y prendrait-on d'ailleurs pour mettre en pratique ce régime mixte, où l'on veut que les *pouvoirs publics* professent un culte, en même temps que les citoyens resteront libres dans leurs manifestations religieuses? Qu'appelle-t-on pouvoirs publics? Ce n'est pas sans doute un être purement abstrait; on veut désigner par là le corps des fonctionnaires ayant à sa tête le chef de l'État. Si l'on veut une religion officielle, c'est parce qu'on croit utile, indispensable, que la nation apparaisse dans les cérémonies religieuses. Or comment la nation apparaîtrait-elle, si ce n'est en la personne des fonctionnaires de l'État?

Nous voici donc en présence d'une difficulté que l'on ne surmontera pas. Fera-t-on aux fonctionnaires l'obligation de professer extérieurement la religion de l'État? oui, sous le plein et sincère régime de la religion de l'État, si, à côté de ce principe, n'était celui de la liberté religieuse. Mais, ce second principe étant posé, à quel titre le violera-t-on dans la personne du fonctionnaire? Pourquoi la liberté, promise à tous, serait-elle refusée au fonctionnaire, ou même à la personne du prince? Il serait en vérité bien étrange et bien déplorable que les citoyens ne pussent aspirer aux fonctions publiques, qu'à la condition de refouler leur foi au

fond de leur cœur, et de substituer aux cérémonies que leur conscience approuve, des adorations conventionnelles et hypocrites.

Il faut le dire, à cette question ainsi formulée, des partisans de la religion de l'État ont répondu avec sincérité : le fonctionnaire, aussi bien que le simple particulier, doit être libre dans l'exercice de son culte; parce qu'il offre ses services à l'État, il n'abdique pas les droits de sa conscience, il ne renonce pas aux garanties que lui promet la Constitution.

Mais alors, qu'est-ce donc qu'une loi de l'État qui n'oblige personne, pas même les représentants de l'État? Lorsque chacun, simple citoyen ou fonctionnaire, maître absolu de sa foi, se rend au temple ou s'en abstient, choisit à son gré l'Église ou la synagogue, lorsque, par conséquent, le fonctionnaire, dans ses manifestations religieuses, agit, non pas en tant que fonctionnaire, mais en tant qu'individu, n'est-il pas vrai de dire qu'il n'y a pas de culte officiel, qu'en matière religieuse, il n'y a pas une *nation*, il n'y a que des *individus*, et qu'à ce point de vue, une *religion de l'État* est un non-sens ?

En vain, pour éluder ces difficultés, a-t-on recours aux formules les plus atténuées. Ne pouvant plus retenir le mot : *religion de l'État*, quelques personnes demandent, sinon une profession officielle directe et *sanctionnée* du culte, du moins un hommage public et national, qu'elles

appellent : *union morale*. Il est évident que ces délicatesses dans la forme ne changent rien au fond des choses. Si cet hommage public devait obliger qui que ce soit, simple citoyen ou fonctionnaire, nous retomberions sous les conditions de la religion de l'État; s'il n'oblige personne, il est, nous l'avons vu, un non-sens en théorie et une règle dérisoire en pratique.

Restons dans le vrai; acceptons franchement une division toute naturelle, qui résoud des difficultés jusque-là inextricables; au lieu de persister dans des alliances impossibles, laissons l'État dans son rôle purement temporel, et l'individu dans sa pleine liberté religieuse.

§ 5. — Vraie formule du rôle de l'État en religion. — Il n'est ni laïque ni indifférent, ni rationaliste, ni athée; il est incompétent.

Après les développements qui précèdent, il sera facile de rétablir la vraie définition du rôle de l'État, en matière religieuse, sous le régime de la liberté, à la place des définitions fausses ou incomplètes qui en ont été données. On nous permettra de reproduire à ce sujet quelques formules de notre livre *l'Italie*, formules que nous croyons précises et catégoriques.

« L'État, sous le régime de la liberté religieuse, n'est ni laïque, ni indifférent, ni rationaliste, ni athée; il est *incompétent* en matière religieuse. »

« L'État n'est pas *laïque*. Le mot laïque, dans la société chrétienne, se dit par opposition à celui de clerc, qui désigne les personnes revêtues du caractère sacerdotal; mais le laïque fait, comme le prêtre, partie de l'Église; il y exerce des droits, y remplit des devoirs, et est associé dans une certaine mesure à la juridiction, au ministère et au gouvernement du corps sacerdotal. Dans la primitive Église, les laïques exerçaient directement, à ce point de vue, des fonctions importantes et nombreuses; ils concouraient, par exemple, à la nomination des évêques. Depuis l'alliance de l'Église avec les gouvernements temporels, ces attributions des laïques sont passées dans les mains des princes; c'est comme représentants des laïques dans l'Église que les princes ont été investis du droit de participer à la nomination des évêques; c'est au même titre que les empereurs d'Allemagne assistaient aux conciles, etc. »

« Cette définition, l'*État est laïque*, eût donc été parfaitement convenable sous le régime de la religion de l'État; comme laïque, l'État laissait à l'autorité religieuse le soin de résoudre les questions qui appartiennent exclusivement au domaine de la foi; mais, État catholique, il recevait ses décisions en fils soumis, et en procurait l'exécution. Or, sous le régime où toute religion officielle est supprimée, non seulement l'État catholique ne représente plus les laïques

dans le sein de l'Église catholique, mais il lui est interdit de faire un choix entre les divers cultes et les diverses doctrines philosophiques; cela ne le regarde en aucune façon; il est entièrement *incompétent*.

« L'État n'est pas *indifférent*. L'indifférence, comme on l'entend en matière religieuse, consiste dans l'inaction volontaire et coupable d'un être, contre les lois de sa nature, qui lui font un devoir de chercher le vrai et le bien, et d'agir en conséquence. L'individu ayant le devoir de connaître, d'aimer et de servir Dieu, n'a pas le droit de s'abstenir; son état d'inaction est de l'indifférence et une indifférence coupable.

« Or le rôle de l'État, d'après les lois mêmes de sa destination morale, est de rester étranger aux matières religieuses; il s'abstient donc, non parce qu'il est *indifférent*, mais parce qu'il est *incompétent*.

« L'État n'est pas *rationaliste*. Le rationalisme consiste, non pas précisément à nier le sentiment religieux, mais à croire que l'homme possède en lui-même la puissance de satisfaire toutes les aspirations et tous les besoins de son âme, sans le secours de la révélation ou de tout autre moyen surnaturel. Transportez cette notion dans le gouvernement d'un peuple : l'État sera rationaliste s'il affirme que Dieu n'a pas établi sur la terre d'autre pouvoir que les pouvoirs humains; de même qu'un philosophe

rationaliste n'accepte aucun médiateur inspiré entre son esprit et la vérité qu'il veut connaître, et s'institue son seul maître et son seul guide, de même un peuple rationaliste, après avoir rejeté toute autorité religieuse supérieure à celle de l'homme, niera toute souveraineté distincte de la sienne; il voudra, dans son omnipotence, tout régler par l'organe de l'État, intérêts de la terre, intérêts du ciel; à côté des lois civiles et politiques, il fabriquera une religion nationale. Le gouvernement révolutionnaire, en fondant le culte de la raison, était le véritable modèle d'un État *rationaliste*.

« Mais cette manière de concevoir le rôle de l'État n'a rien de commun avec le droit nouveau. La charte de 1830 et la constitution de 1848 ont fait à l'État une position toute contraire à celle des gouvernements rationalistes, puisqu'elles déclarent, au moins dans leur esprit, que l'État, pouvoir humain, chargé seulement de régler les relations temporelles des hommes, est *incompétent* dans le domaine religieux.

« L'État n'est pas *athée*. L'athéisme est une négation; la négation suppose une délibération antérieure et la possibilité de faire un choix; elle suppose que la chose affirmée ou niée peut et doit être un objet de connaissance pour celui qui délibère. Or l'État se borne à déclarer l'élément religieux en dehors de ses attributions; il ne nie rien, il n'affirme rien, parce qu'il n'a le

droit ni de nier ni d'affirmer; il ignore, parce qu'il est dans sa nature de s'abstenir. Les dépositaires de la puissance publique, les princes, s'il s'agit d'une monarchie, le président ou les consuls, ou les directeurs, s'il s'agit d'une république, ainsi que tous les fonctionnaires publics, ainsi que tous les citoyens, pourront, comme individus, professer la religion qu'il leur conviendra, ou n'en professer aucune; ils pourront se dire catholiques, luthériens, rationalistes, indifférents ou athées; mais l'État, être moral, organe de la société *temporelle*, n'a pas d'autre rôle, en fait de religion, que de rester dans son incompétence. »

CHAPITRE II

LA SÉPARATION DU SPIRITUEL ET DU TEMPOREL EST-ELLE LA NÉGATION DU PRINCIPE QUE LA RELIGION EST LA BASE DE LA SOCIÉTÉ?

L'objection relative au prétendu athéisme de l'État une fois écartée, il en reste d'autres qui semblent aller plus au fond des choses; elles se rapportent soit aux fondements mêmes des sociétés, soit à la racine et à la légitimité des pouvoirs humains.

La religion est la base des sociétés. Le régime de la séparation du spirituel et du temporel est-il la négation de ce principe?

§ Ier. — Réalité et permanence du principe que la religion est la base des sociétés.

S'il est une vérité universelle, incontestée, affirmée par tous les siècles et par tous les peuples, c'est qu'en Dieu est le fondement de toute société. Plutarque dit qu'on bâtirait plutôt une ville en l'air qu'une république sans religion.

Tout organisme vivant a besoin d'un principe d'*unité*, qui donne un but commun, une direction harmonique et par conséquent une activité concordante à tous les éléments dont il se compose. Le corps social n'est pas affranchi de cette loi nécessaire. Il lui faut un principe d'unité, ou si l'on veut un *but commun d'activité;* c'est à dire qu'une nation doit posséder en elle une force morale qui fasse converger tous ses besoins, tous ses intérêts, tous ses efforts vers un but commun; « or les idées morales et les idées religieuses sont seules capables de fournir à l'activité d'un peuple un but assez élevé et assez large pour suffire aux aspirations et aux efforts d'une suite indéfinie de générations (1). »

Mais la religion n'est pas seulement la base des sociétés; elle en est aussi le ciment. Seule, la religion, en unissant en Dieu tous les membres du corps social, établit entre eux des liens

(1) *L'Italie*, t. I, pag. 113.

solides; seule elle fait du devoir une chose sainte, de la parole donnée un lien pour la conscience, de la loi un commandement sacré; elle imprime à tous les actes de la vie humaine un caractère sûr, déterminé, qui se reflète dans l'ensemble de la vie nationale et lui assigne une certaine physionomie morale. Ce caractère moral résultant de l'influence profonde et incessante d'une idée religieuse commune, est ce qui constitue, plus que tout le reste, l'individualité propre, l'âme d'une nation.

Que deviennent, dit-on, ces grandes et essentielles vérités avec la séparation radicale du spirituel et du temporel? On croit voir les nations, ainsi renfermées dans un cercle d'intérêts purement humains, sans liens avec les grandes lois providentielles qui sont à la fois le fondement du culte et le fondement des sociétés. Parce que l'État se déclare incompétent à l'égard des divines aspirations de la conscience, parce que les souverainetés de la terre n'embrassent que des objets finis, relatifs, s'arrêtant devant un domaine où l'homme n'est plus le citoyen de telle ou telle nation, mais l'être libre par excellence, chrétien, déiste ou athée, qui ne doit compte qu'à Dieu de ses croyances, en un mot, parce que le génie des temps modernes a brisé la chaîne qui unissait le trône à l'autel, on se persuade que l'édifice social, au lieu d'avoir ses fortes assises sur les vérités éternelles de la

religion et de la morale, ne repose plus que sur des principes périssables ayant leurs racines dans les intérêts et dans les passions. On se demande alors avec inquiétude ce que deviennent ces vérités fondamentales : que l'unité est le but de tout système politique et social, que la religion est la base de la société parce qu'elle est le principe le plus puissant d'unité.

Oui, ces vérités sont de tous les temps, de tous les lieux et de tous régimes ; oui, les lois qui unissent les hommes entre eux dans la société temporelle sont subordonnées aux grands principes qui relient l'homme à Dieu. Il a pu se rencontrer quelques théoriciens abusés se figurant que la politique humaine se suffisait à elle-même; mais les législateurs, les hommes d'État ont toujours compris que prétendre construire l'édifice social après avoir arraché la foi religieuse de la conscience des peuples, c'était creuser ses fondements dans le vide. Que les systèmes politiques et sociaux se modifient, se transforment, se succèdent à l'infini, que l'intolérance fasse place à la liberté, la religion ne cesse pas d'être la base des sociétés; elle est le principe qui, en posant leurs racines en Dieu, donne aux choses du temps la consistance et la permanence de l'ordre divin; elle est la séve vivifiante qui, en purifiant, spiritualisant, moralisant les actes individuels et les institutions collectives de la famille et de la cité, communique au corps so-

cial la force expansive en même temps que la puissance de cohésion. Il ne faut donc pas s'étonner si « l'institution sociale et l'institution religieuse se sont toujours établies dans un intime rapport. L'unité, loi inviolable, premier besoin de l'esprit humain, le veut ainsi (1). »

§ 2. — Deux modes divers d'appliquer ce principe. — Mode païen. — Mode chrétien.

Ce qui varie, c'est le mode suivant lequel s'opère cette communication indispensable entre les principes religieux et les institutions temporelles. La véritable, la seule question qui divise les publicistes, la voici : à qui appartient-il de réaliser l'unité sociale en mettant en œuvre un ensemble de principes religieux?

Il est évident que, l'ordre temporel d'une nation dépendant essentiellement de ses croyances religieuses, les gouvernements ont grand intérêt à régir ces croyances. Il n'y a qu'à voir dans l'histoire les efforts tentés par tous les gouvernements pour se rendre maîtres du culte, pour absorber en eux toute influence religieuse; ils comprenaient bien qu'abandonner à d'autres le soin de poser, de conserver, d'enseigner les vérités religieuses et les devoirs qui en découlent,

(1) F. Huet. *La Révolution religieuse au dix-neuvième siècle*, pag. 3.

c'était abdiquer tout droit d'initiative et de direction.

Dans l'antiquité païenne, il ne pouvait y avoir difficulté, et jamais un doute ne s'éleva sur la puissance directrice de l'État. Le chef politique était en même temps chef et régulateur du culte; il n'y avait qu'un gouvernement parce qu'il n'y avait qu'une société (1); et, comme la religion était un des éléments, et le plus essentiel, de l'organisation politique, l'État la réglementait, la mettait en action, comme il réglementait et mettait en action tous les éléments humains. Il avait ainsi, aux yeux de tous, le droit incontestable et la mission d'opérer l'unité sociale par la religion.

Fut-il jamais une puissance qui osât se poser en face de l'État, distincte de lui et indépendante, parlant aux masses avec autorité? Nous voyons bien apparaître, au dessus des étroites conceptions de la politique humaine, ces grandes figures de l'antiquité, astres solitaires éclairant, pour la phalange peu nombreuse des initiés, les voies abstraites de la science spéculative; pendant que les générations se léguaient, à la place du Dieu vivant, de vaines idoles et de ridicules superstitions, ces hommes d'élite, se recueillant dans la solitude, trouvaient, au plus profond de leur âme, un sens que le désordre et les ténè-

(2) Voy. plus haut, pag. 135 et suiv.

bres du paganisme ne pouvaient anéantir; de vagues besoins et des inquiétudes sublimes élevaient leur cœur vers le Dieu inconnu. Mais ces écoles où se tenait si haut le sceptre de la pensée, qu'était-ce autre chose que des académies propres à développer les facultés de quelques esprits supérieurs, cherchant loin de la foule les charmes de la vie contemplative? Nous l'avons déjà fait remarquer, leur action sur la vie réelle des sociétés était nulle. Jamais ces maîtres de la science ne descendirent des régions abstraites de la métaphysique, pour instruire pratiquement le peuple et le diriger dans l'exercice de ses droits, dans l'accomplissement de ses devoirs sociaux; jamais ils ne traduisirent en préceptes accessibles au vulgaire les savantes conceptions de leur génie.

Lorsqu'un grand homme se présentait aux masses, non point comme philosophe, mais comme législateur, ce n'était pas à ces théoriciens sublimes qu'il empruntait les principes de son système d'organisation; il recueillait les superstitions religieuses de la foule, élevait des temples aux divinités qu'un long usage avait consacrées, instituait des cérémonies, des fêtes publiques, propres à flatter les croyances populaires. Puis, sur ce culte national, il édifiait son système politique, certain de la solidité de son œuvre, parce qu'elle avait pour fondement la fidélité des peuples aux dieux de la patrie. Qui-

conque, par un enseignement public, essayait d'ébranler ces antiques traditions, était frappé comme ennemi de l'État.

En réalité donc, au sein des nations païennes, il n'y avait qu'une puissance visible, extérieure, agissante, initiatrice, dirigeant les mœurs, donnant une impulsion à la vie sociale, c'était l'État; puissance possédant une double force, morale et matérielle, car d'un côté elle réglait et conservait les lois religieuses, de l'autre, par ses sanctions temporelles, elle en assurait l'exécution. Nulle part, nous le répétons, on ne trouvera, en dehors de l'État, une action directrice s'exerçant sur les croyances religieuses et par suite sur les mœurs et sur les institutions.

Même chez les peuples de l'Orient, par exemple en Égypte, en Assyrie, où la puissance sacerdotale fut poussée à ses dernières limites, on ne vit jamais l'autorité du prêtre distincte de celle de l'État dans l'établissement pratique et l'application des lois du culte. Semblable à certaines écoles philosophiques, le clergé conservait, dans une sphère supérieure, une science mystérieuse que la foule ne pouvait atteindre, et qui jamais ne s'abaissait au niveau des besoins et des intérêts du peuple (1); les superstitions, le culte national, suffisaient au vulgaire,

(1) Voy. M. Pastoret, *Histoire de la législation*, t. II, pag. 470.

et le chef temporel en était le représentant. Aussi était-ce à l'État qu'appartenait la direction suprême de la nation.

Nous avons signalé et caractérisé la révolution profonde par laquelle le christianisme a émancipé l'élément religieux dans l'homme; mais on n'a pas compris, surtout au début, que l'effet politique de cette révolution devait être de déposséder l'État de tout droit de direction; le déclarer incompétent en matière religieuse, c'était lui interdire de formuler et de proclamer cet ensemble de principes pouvant servir de base à son œuvre directrice.

Ce qui a voilé longtemps la vraie situation et trompé sur le rôle moderne de l'État, c'est l'union du trône et de l'autel, aussitôt après la conversion des princes. Les deux puissances, quoique indépendantes l'une de l'autre et pouvant vivre séparées, ont fait alliance entre elles dans un but d'utilité sociale; sans se confondre jamais, elles concourent, suivant le mode qui convient à leur nature respective, à l'œuvre commune, c'est à dire à la réalisation de l'unité dans la vie sociale par la religion : l'Église posant et conservant les principes religieux et moraux qui doivent agir sur les mœurs publiques; l'État les recevant de sa main, les traduisant en lois politiques et leur donnant une sanction matérielle.

Pour ce qui est du rôle de l'État, de sa mis-

sion initiatrice et directrice, au fond, la révolution était complète; par sa conversion au catholicisme, l'État abdiquait son ancienne mission directrice. Mais par le seul fait de son alliance avec l'Église, il abdiquait entre les mains et au profit de l'autorité religieuse. En effet, dire que l'État fait profession de catholicisme, n'est-ce pas dire qu'il s'incline devant l'autorité infaillible de l'Église? N'est-ce pas dire que désormais il doit demander à cette autorité supérieure le principe de la direction qu'il donnera à la nation? Ainsi, au lieu de donner l'impulsion, il la reçoit; il dirige extérieurement sans doute, il fonde l'unité, mais au nom et comme agent de cette puissance qui ne relève que de Dieu et qui parle avec autorité. Justement nommé l'*évêque du dehors*, le prince, en fils soumis, doit accepter cette parole et en être le fidèle exécuteur.

Fort simple en théorie, ce régime le fut moins dans ses applications. Les princes n'entendaient pas se résigner à ce rôle subalterne; de même que les chefs de l'Église, de leur côté, tendirent à transformer leur action directrice en un pouvoir théocratique sur les sociétés. Les princes essayèrent de faire dire par leurs légistes que l'État, seul souverain, était par conséquent le seul tuteur et directeur des peuples, que la religion, selon l'antique formule, était dans l'État, que le souverain temporel lui don-

nait asile comme au principe fondamental de l'unité sociale, conservant sur elle un contrôle supérieur.

Nous n'avons pas à raconter ici les conflits et les luttes violentes qui résultèrent des efforts respectifs des deux puissances, chacune d'elles s'appuyant alternativement, tantôt sur son droit propre pour écraser sa rivale et devenir omnipotente, tantôt sur le principe de la distinction des pouvoirs pour résister aux empiétements. Mais le principe de la distinction du spirituel et du temporel fut le plus fort. Au milieu de vicissitudes sans nombre et de chocs effroyables, il fut un bouclier invincible pour l'une et l'autre puissances. C'est la gloire des sociétés catholiques, que cette lutte, qui a duré quinze siècles, ait laissé les deux puissances invaincues; en gardant le principe de la distinction du spirituel et du temporel, elles conservaient le germe d'où devait sortir *la liberté moderne*.

Si le régime de la religion de l'État ne fut pas la réalisation intégrale de l'émancipation chrétienne, elle en fut le prélude. Par le fait de l'alliance des pouvoirs humains avec l'autorité catholique, une première et profonde révolution s'était accomplie dans le rôle de l'État; cette révolution devait avoir son complément dans une seconde, plus profonde encore et plus radicale. Même chez les nations catholiques, le paganisme n'était vaincu qu'à demi. Il était vaincu

par ce grand principe qui, plaçant à côté des pouvoirs humains une autorité indépendante, leur enlevait à tout jamais l'initiative et la direction. Le despotisme païen subsistait cependant encore dans les rapports pratiques de l'État avec le citoyen; car si, dans les régions de la théorie, l'État, au lieu de puiser en lui-même le principe de son action directrice, le recevait des mains de l'autorité religieuse, en réalité, comme les gouvernements païens, il dirigeait les mœurs, il imposait les lois du culte; en un mot, le glaive temporel pesait encore sur la conscience humaine. Voilà pourquoi, malgré les différences essentielles, nous avons placé le régime païen des religions nationales et le régime de la religion de l'État sous un même titre : *l'unité par le glaive.*

CHAPITRE III

L'UNITÉ PAR LA LIBERTÉ

Après bien des hésitations dans les esprits, bien des oscillations dans l'ordre politique et social, bien des essais de conciliations impossibles dans les chartes modernes, l'idée vraie de la Révolution de 89 s'est dégagée. Cette révolution, on commence à le comprendre, fille du christianisme, est l'esprit même de la liberté.

L'État se trouve, non plus en face et sous la subordination d'une puissance spirituelle quelconque, mais purement et simplement en face de la conscience humaine *affranchie*.

L'État n'a donc plus à emprunter à l'Église les principes d'une direction religieuse.

Les puisera-t-il en lui-même? Mais nous savons qu'il n'entre pas dans sa nature de choisir et d'affirmer des doctrines religieuses. D'ailleurs, dès qu'il voudrait agir et diriger dans le sens d'une doctrine, ne trouverait-il pas devant lui, comme une barrière infranchissable, l'inviolabilité de la conscience individuelle? Si la liberté religieuse n'avait pas pour but et pour effet de soustraire le citoyen à la tutelle religieuse de l'État, elle serait dérisoire.

§ 1er. — Rôle de l'État moderne. — Fausse doctrine de quelques révolutionnaires autoritaires.

Et pourtant, chose inouïe, on a vu des révolutionnaires, prétendus héritiers de 89, et même des écoles célèbres concevoir l'ordre social et le rôle de l'État comme si toutes ces grandes conquêtes : séparation du spirituel et du temporel, incompétence religieuse des pouvoirs humains, liberté des cultes, inviolabilité de la conscience, n'avaient pas de sens. A les entendre, on croirait que nos dernières révolutions ont été faites contre l'*autorité religieuse*, et que leur but était de *restituer l'individu à l'État*.

« Assez longtemps, disent-ils, l'influence du clergé catholique a soustrait les citoyens à l'action légitime des pouvoirs chargés de veiller aux intérêts de la société politique ; assez longtemps on a paralysé le sentiment national, en groupant, au nom de la religion, une foule inintelligente ou fanatique sous l'autorité d'un *prince étranger*. Il devient urgent de régénérer l'esprit public. A quoi auraient servi les efforts de nos pères si, une fois les antiques préjugés extirpés et la voie ouverte à tous les progrès, nul n'avait mission de continuer leur grande œuvre? Et quelle puissance mieux que l'État, quand l'État est l'expression même de la nation, pourrait recueillir les traditions révolutionnaires, les conserver, les faire passer de plus en plus dans les mœurs et les protéger contre les tentatives coupables? Plus que jamais l'État doit donc être jaloux de son droit d'initiative et de direction. »

Quel que soit le prestige de cet artificieux langage, au fond, il n'exprime pas autre chose que l'omnipotence et le despotisme des pouvoirs humains à l'égard des droits de la conscience. On a beau voiler le sophisme sous les séduisantes couleurs de l'intérêt national, de l'esprit public des temps modernes, du progrès révolutionnaire ; la vérité, la voici : le Christ avait arraché la conscience de l'homme à la tyrannie des puissances de la terre; les révolutions mo-

dernes, dans la pensée des autoritaires que nous combattons, auraient restitué à ces puissances leur primitive et absolue souveraineté.

Et quoi! ces révolutions, faites au nom de la liberté et pour la liberté, n'auraient eu d'autre résultat que de nous faire reculer jusqu'au paganisme, en nous privant d'un seul coup des bienfaits de l'émancipation chrétienne! Ce serait supposer que les peuples ont marché, depuis le Christ, en sens inverse de leurs destinées.

Telle est la question capitale qui divise les hommes de la Révolution en deux catégories bien distinctes : quel est le rôle que la Révolution fait à l'État? Lui attribue-t-elle une initiative doctrinale quelconque? L'État est-il investi d'une mission directrice? Affranchi de la tutelle de l'autorité religieuse, ne demandant plus à cette autorité les principes supérieurs de son action sociale, retrouve-t-il en lui-même la racine d'une puissance directrice, et où puisera-t-il les principes de cette action?

Il ne faut pas s'étonner que les nécessités de la raison d'État aient voilé le vrai sens juridique de la Révolution aux yeux des révolutionnaires de la première heure. Suffisait-il de jeter sur le sol les ruines du vieil édifice, et de dire : « que l'initiative individuelle tire l'ordre de ce chaos; dans l'œuvre de reconstruction, que rien ne fasse obstacle à la liberté! » Mais les antiques préjugés n'étaient-ils pas encore vivaces? Mais les

vaincus ne trouveraient-ils pas un point d'appui et une force immense dans les regrets, dans l'empire des usages traditionnels sur les âmes? s'abtenir, par respect pour le droit de la conscience, n'était-ce pas tout perdre? démolir sans s'attribuer la mission de reconstruire, ne serait-ce pas jouer un jeu aussi puéril que coupable? Pour n'être pas de vains agitateurs, les chefs de la Révolution devaient, croyaient-on, à la France, une impulsion directrice et l'inébranlable volonté de la reconstituer, en embrassant dans un plan nouveau tous les éléments de la nature humaine.

Ainsi raisonnèrent les hommes d'action au plus fort de la crise révolutionnaire, instituant une sorte de dictature morale, à la fois religieuse et politique, afin que rien ne manquât aux fondements du monde nouveau.

Cette initiative de l'État, explicable comme moyen transitoire par les nécessités de la lutte et l'impatience des novateurs, des théoriciens ont voulu l'ériger en principe, au nom de la souveraineté sociale. A ce point de vue de la mission directrice de l'État, on a vu des utopistes célèbres concevoir des plans d'organisation tout d'une pièce, où les individus, groupés et classés, avaient leur place et leur fonction tracées d'avance et attendaient toute impulsion de l'autorité gouvernementale. Mais ces essais de reconstruction autoritaire n'ont pu faire long-

temps illusion. En montrant à quelles conséquences logiques il faut aboutir quand on méconnaît, au point de départ, le droit individuel, la dignité de la personne humaine, ces conceptions utopiques ont servi à rappeler les novateurs au véritable esprit de la Révolution. De plus en plus cet esprit, qui est celui de la liberté, triomphe du dogmatisme gouvernemental, né des pratiques intolérantes et violentes de la période révolutionnaire, et tend à asseoir les théories politiques et sociales sur le principe de la liberté et de l'initiative individuelle. Les écoles, soit purement politiques, soit socialistes, qu'on appelle libérales, gagnent chaque jour du terrain dans l'opinion. On commence à comprendre que si la Révolution a soustrait l'homme au pouvoir théocratique de l'Église, ce n'est pas pour le rejeter sous le pouvoir autocratique de l'État. Cet esprit de vraie liberté a trouvé, dans ces derniers temps, d'éloquents interprètes, tels que MM. Jules Simon (1), Daniel Stern (2), Stuart Mill (3), Giorgini, Bertauld (4), de Strada (5), Laboulaye, E. Pelletan, Jules de Lasteyrie (6),

(1) Jules Simon. *La Liberté.*
(2) Daniel Stern. *La Liberté.*
(3) Stuart Mill. *La Liberté.*
(4) Bertauld. *La Liberté civile.*
(5) De Strada. *Le Dogme social.*
(6) Jules de Lasteyrie. *L'Histoire de la liberté.*

Ch. de Rémusat (1). Avec des nuances diverses en théorie et en pratique, quant à la limite à tracer entre les droits de l'individu et ceux de l'État, ils s'accordent tous dans la tendance générale à restreindre l'action directrice du gouvernement. Il est surtout un point capital sur lequel ces écrivains sont unanimes, c'est celui qui a trait au *rôle religieux* de l'État; rôle purement négatif, l'individu étant maître absolu de ses croyances. Mais ce qu'on ne saisit pas encore clairement et pleinement, c'est que le dernier mot de cette révolution qui entend affranchir réellement la personne humaine, est que l'État est dépouillé de toute mission directrice au profit de l'initiative individuelle.

§ 2. — Les écoles libérales. — L'Etat n'a aucune mission directrice.

Cependant, quelques vigoureux esprits avaient pressenti, au début, le caractère radical de la Révolution, et même en avaient eu une idée distincte. On connaît cette remarquable parole de Mirabeau : « Le difficile est de ne promulguer que des lois *nécessaires*, de rester fidèle à ce principe vraiment constitutionnel de la société, de se mettre en garde contre la fureur de

(1) Ch. de Rémusat. *Politique libérale*. (*Revue des Deux Mondes*.)

gouverner, la plus funeste maladie des gouvernements modernes. » Cette parole, recueillie par Guillaume de Humboldt, lui inspira, dès 1792, son beau livre : *les Limites de l'action de l'État.* Ce livre, édité seulement en 1851, quinze ans après la mort de l'auteur, et traduit tout récemment en français, mais écrit il y a soixante-seize ans, définit comme nous le faisons nous-même le rôle négatif des gouvernements. Il refuse à l'État toute mission civilisatrice; il le destitue de ses fonctions de providence visible. Suivant G. de Humboldt, dans tous les ordres de l'activité humaine, il n'y a qu'un principe de progrès, l'initiative individuelle; en dehors de cette initiative, il n'y a pas d'œuvre utile et féconde. Et cette initiative de l'individu n'est pas seulement bonne dans ses effets, elle est un droit inaliénable dans l'homme (1). Ce droit,

(1) Bien que l'unique but de Humboldt, dans ce livre, soit de démontrer, au point de vue de l'*utilité*, que l'action *positive* et directrice de l'État est toujours nuisible, à quelque ordre de faits qu'elle s'applique, en religion, en morale, en économie sociale, et que « le mieux serait de choisir une organisation politique ayant sur le caractère des citoyens aussi peu que possible d'influence positive spéciale, et ne produisant en eux rien autre chose qu'un grand respect pour le droit d'autrui, uni à l'amour enthousiaste de la vraie liberté » (pag. 236), le sagace écrivain ne sentait pas moins qu'il restait à rattacher cette théorie fondée sur des raisons d'utilité, à une théorie plus haute fondée sur les droits même de l'homme. « Je ne me suis jamais placé, dit-il à la fin, qu'au point de vue *du plus grand avantage possible;* il

purement individuel, l'État ne le possède pas. L'Etat, sans doctrine aucune, n'a pas de droits proprement dits. Ne représentant ni une religion, ni un système de morale, ni aucune puissance virtuelle de l'être humain, il n'a pas d'autre fonction que d'assurer la *sécurité* de tous par la défense du sol et la répression des délits; rôle négatif qui met en dehors de son action directrice cet ensemble d'éléments sociaux et de forces individuelles dont se forme l'esprit public.

Cette théorie n'est pas autre chose, au fond, que celle qu'a voulu exprimer Proudhon par sa formule paradoxale, *anarchie*. Elle n'est pas autre chose que le régime de liberté absolue préconisé par M. É. de Girardin, chaque jour, et sous toutes les formes, depuis des années. Elle n'est pas autre chose que la savante, mais

pourrait être intéressant de se mettre maintenant *au point de vue du droit* » (pag. 237). Or l'esprit général qui éclate à chaque page de son œuvre, sa méthode invariable qui consiste à prendre *son point de départ dans la nature de l'homme*, ainsi qu'il le rappelle lui-même (pag. 246), sa confiance absolue dans le jeu libre des facultés humaines, qui est le trait caractéristique de tout son système, ne laissent pas de doute sur le sens radicalement libéral dans lequel il eût résolu la question de droit. Lui qui, en fait, se plaçant aux antipodes des écoles autoritaires de Rousseau, de Mably, ne s'était pas contenté de soustraire à l'action directrice de l'Etat, quelques-uns des éléments sociaux, ainsi que l'avaient fait, par exemple, les économistes dits physiocrates pour l'agriculture et le commerce, mais qui avait successivement revendiqué

moins claire théorie de Rosmini, laquelle, mettant dans l'individu la *racine* des droits, ne confère à l'Etat que la mission d'en régler les *modalités*. Enfin elle est le but, avoué ou inconscient, de toute la presse libérale; c'est l'abdica-

le libre fonctionnement de toutes les puissances actives de l'individu, comment eût-il pu placer ailleurs que dans la nature de l'homme, et par conséquent dans ses droits imprescriptibles, la raison philosophique de cette nécessité pratique de l'initiative individuelle et de son excellence démontrée pour le perfectionnement physique, moral et intellectuel de l'être social? Aussi est-ce bien en ce sens que l'ont compris ses continuateurs ou commentateurs, MM. Stuart Mill (*la Liberté*); Challemel-Lacour (*la Philosophie individualiste*); Bertauld (*la Liberté civile*). Mais ce qui lui eût manqué, comme à la plupart de ceux qui ont essayé de faire la théorie des droits de l'homme, en face du prétendu droit directeur de l'Etat, c'eût été la notion distincte et philosophique de la séparation de l'ordre temporel et de l'ordre spirituel, laquelle peut seule fournir un principe supérieur où prennent leurs racines tous les droits individuels et toutes les libertés. Une synthèse rationnelle d'une société vraiment libre ne nous semble pas possible en dehors de cette notion parfaitement élucidée. C'est pourquoi, procédant, pour ce qui est de la méthode, à l'inverse des libéraux utilitaires, nous avons cru devoir avant tout établir, en raison et en droit, la légitimité de cette distinction fondamentale des deux ordres. Une fois tracée cette ligne de démarcation, et le rôle de l'Etat réduit à ses vraies limites devant la conscience humaine affranchie, nous aurons à chercher dans des traités spéciaux, quelles applications doivent être faites de notre définition de l'Etat aux diverses branches de la science sociale : le travail, l'éducation, l'amélioration des mœurs, l'action de la justice, enfin l'exercice normal de la souveraineté démocratique.

tion de la puissance directrice de l'État devant l'initiative de l'individu.

Ces écoles libérales sont seules, selon nous, dans la logique de la Révolution de 89. Nous ne saurions assez le répéter, avec le principe de la séparation du spirituel et du temporel, et l'incompétence religieuse de l'État, qui en est la suite, il nous semble absolument irrationnel en théorie, et d'une impossibilité manifeste dans l'application, de maintenir à l'État une mission directrice quelconque. Les mêmes raisons que nous avons invoquées pour montrer qu'il est dans l'impossibilité d'adopter et de professer une religion, prouvent qu'il est dans l'impossibilité de jouer le rôle d'initiateur et de directeur. Celui qui n'a pas le droit de dire : « Voilà le vrai symbole religieux, » n'a pas le droit de dire : « C'est moi qui suis chargé de donner à l'ordre social ses assises divines. »

§ 3. — Tentative d'éclectisme politique

Nous savons qu'on a essayé de résoudre la difficulté au moyen d'une sorte d'éclectisme politique. L'État ne pouvant plus adopter un culte à l'exclusion des autres, on lui permettra de recueillir la quintessence de la doctrine qui constitue le fond commun des divers cultes établis. Il possédera ainsi un ensemble de principes qui formeront une base solide et suffisante à l'édifice social.

Mais, c'est par un détour replacer la question dans les mêmes termes. Cet acte de triage, d'épuration, d'élimination et de choix suppose une certaine compétence religieuse, tout aussi bien que l'adoption exclusive de l'une des religions établies. Qu'on y regarde de près, on verra que ce système d'éclectisme revient à attribuer à l'État la mission de fonder une sorte de *religion naturelle* à titre de religion nationale. C'est bien en général la religion naturelle qu'on entend désigner par l'ensemble des principes qui forment le fond commun des cultes divers et des doctrines religieuses qui se partagent l'humanité.

Ici encore nous retomberions dans les mêmes difficultés théoriques et pratiques que nous avons déjà signalées quand il s'agissait de choisir une religion de l'État. D'abord, en théorie, il ne serait pas aussi simple et facile qu'on se le figure de formuler un programme de religion naturelle; on se trouverait, sur chaque question concernant Dieu et les rapports des hommes avec Dieu, en présence d'autant de formules qu'il y a de philosophes. En vain voudrait-on, pour tout concilier, s'en tenir à quelques expressions qu'on se garderait de définir, laissant à chacun le soin de mettre sous ces expressions ce qu'il entendrait. Comme en définitive l'adoption officielle de cette prétendue religion naturelle, n'a d'autre but que de mettre dans les

mains de l'État des principes déterminés qui servent de base à son action directrice, il faudrait bien, de toute nécessité, dire clairement ce qu'il entend désigner sous les formules adoptées. Ce n'est pas avec des mots, mais avec des principes saisissables, qu'on fait l'éducation d'un peuple et qu'on donne une base solide à l'édifice social.

Il faut donc, soit qu'il s'agisse de religion positive, soit qu'il s'agisse de religion naturelle, que l'État, dès que vous l'investissez de la mission d'en choisir une, arrête un programme intelligible et précis. Réduire son rôle à la proclamation de mots qui ne diraient rien, ce serait avilir ce rôle, en même temps que manquer le but qu'on se proposait d'atteindre. Et comme, le charger de poser un vrai programme religieux, restreint ou développé, ce serait violer le principe de la séparation du spirituel et du temporel en restituant à l'État une compétence religieuse, c'est dire que sous aucun prétexte, ni directement, ni par voie détournée, l'État ne doit intervenir dans ces questions.

Quant à l'application, la difficulté est la même. C'est à la majorité qu'il faudrait demander ce programme de religion naturelle; et nous ne pourrions que reproduire ici ce que nous avons déjà dit sur l'incompétence doctrinale des majorités.

Ainsi, il n'y a pas de milieu, il faut que l'État

s'abstienne absolument; ce qui aboutit, en fait d'initiative et de direction, à l'abdication nécessaire de l'Etat.

« Que prétendez-vous donc, nous demande-t-on avec inquiétude? D'une part, l'autorité religieuse est comme n'existant pas vis-à-vis de l'Etat qui ne connaît que des individus libres, égaux et maîtres de leurs croyances. De l'autre, vous dépossédez l'Etat de toute mission directrice. Que reste-t-il? Quel moyen de réaliser l'ordre social? »

§ 4. — La liberté, seul moyen d'asseoir l'ordre social sur une base religieuse.

Il reste la liberté. Si l'harmonie ne pouvait se réaliser par la liberté, tous nos prétendus progrès seraient une dérision. N'aurait-on exalté la liberté que pour en faire un moyen de révolte? Faut-il la renier quand il s'agit d'en faire un élément organisateur? Hommes de peu de foi, ceux dont nous nous disons les héritiers et les disciples ont longtemps appelé de leurs vœux enthousiastes cette liberté retenue captive; trouvant trop lente la marche pacifique et progressive de la révolution, nos pères ont violemment brisé les obstacles qui retardaient le mouvement émancipateur de l'âme humaine. Et lorsque cette liberté est érigée en principe, lorsqu'elle est posée au frontispice de toutes nos modernes constitutions, lorsqu'elle

est devenue le premier besoin de toutes les nations civilisées, lorsqu'elle s'est à ce point emparée de l'opinion, qu'on ne peut y porter la plus légère atteinte, sans exciter un frémissement dans tout le corps social, comme si l'on touchait aux sources mêmes de sa vie... nous semblons ne pas soupçonner le rôle immense qui est réservé au principe de liberté dans le gouvernement des peuples. Satisfaits des avantages partiels ou individuels que procure le régime nouveau, nous ne savons pas nous élever jusqu'aux régions du droit universel, afin de comprendre le jeu et l'influence de ce principe de liberté au milieu des institutions sociales et politiques.

Qu'on regrette ou non le régime païen des religions nationales ou le régime demi-païen des religions de l'État, la liberté étant une conquête définitive et inaliénable, il faut se placer résolûment dans la logique du régime qu'elle implique. Or, dans ce régime, plus de direction imposée, ni par une autorité religieuse quelconque, ni par l'État. C'est le règne véritable de la liberté, seul moyen de réaliser l'unité, qui est toujours le but et la condition indispensable de l'ordre social.

L'unité pour but; la liberté, moyen unique par lequel se préparent les éléments de cette unité, c'est à dire un ensemble de principes religieux et sociaux, librement reçus par l'opinion

et imprimés dans les mœurs... Ce système, quant au rôle de l'État et aux droits du citoyen, quant au mode d'établissement des lois temporelles, quant aux rapports de prééminence et de subordination entre l'autorité législative et l'opinion, quant au point de départ de l'impulsion qui met en jeu tout l'organisme social, ce système n'est rien moins que l'ancien ordre de choses retourné de fond en comble; c'est la pyramide replacée sur sa base.

Pour concevoir le nouveau mécanisme, fort simple du reste, il faut prendre le contre-pied de l'ancien régime. Au lieu d'être actif et initiateur, l'État est en quelque sorte passif; au lieu de donner l'impulsion, il la reçoit; au lieu de diriger, soit en son nom, soit au nom d'une autorité spirituelle, le législateur laisse l'opinion se former et se formuler librement, puis il la traduit fidèlement dans la loi. Il n'intervient pas pour préparer cette opinion publique, puisqu'il n'a pas de doctrines qui puissent lui fournir un principe de direction; il laisse à la libre manifestation et à la libre concurrence de toutes les doctrines, le soin de former les idées, les mœurs de la nation, de donner par suite, puisque tout se lie, un caractère déterminé, une physionomie morale distincte à tous les faits sociaux.

Par la force des choses, l'esprit public, les mœurs générales seront l'expression de la doc-

trine religieuse et morale qui aura su, dans cette lutte libre et pacifique des idées, conquérir l'empire de l'opinion.

Ainsi se sera opérée cette alliance toujours nécessaire entre les actes temporels et les principes religieux professés par la masse. Seulement, cette alliance, au lieu de s'être accomplie par voie autoritaire et *à priori* entre la puissance civile et la puissance spirituelle, se sera accomplie librement dans les mœurs, en ce sens que chaque fait temporel aura reçu l'empreinte de la doctrine dominante. Le rôle du législateur consistera et se réduira à prendre ces faits sociaux tels qu'ils se seront formés sous cette influence; il les acceptera abstraction faite de la cause dont ils ont subi l'action, et leur donnera la consécration légale, afin que ces faits puissent produire leurs conséquences civiles et être l'objet de toutes les garanties juridiques.

C'est ainsi, par exemple, que le législateur constituera la famille civile, telle qu'elle aura été préparée dans les mœurs nationales par l'action libre des causes diverses qui peuvent exercer une influence sur cet ordre de relations, et dont la plus importante et la plus décisive est sans contredit la religion. Supposez un pays soumis pendant des siècles à l'influence des principes chrétiens ; la famille civile, que ces traditions constantes et communes présenteront au législateur, sera par le fait la famille chré-

tienne. Et cependant, en la constituant avec ce caractère déterminé, le souverain temporel n'aura nullement violé le principe de son incompétence religieuse; il n'aura rien affirmé en fait de doctrine, il n'aura porté atteinte à aucune liberté. Il aura laissé, avec une absolue impartialité, les religions diverses s'exercer librement, et les doctrines se disputer l'empire de l'opinion. Il se sera borné à exprimer dans la loi ce qui était déjà un fait social universel.

De cette façon, tous les principes légitimes se trouvent conciliés et tous les droits respectés : La séparation du spirituel et du temporel est réalisée dans les régions du pouvoir; et, en même temps, l'action des principes religieux s'étant exercée sur tous les éléments de la vie temporelle, et par suite ayant produit ses effets sur l'ensemble de la législation, la religion reste toujours, sous ce régime de liberté, la base de l'ordre social.

Ce mécanisme, si simple en réalité, semble, à première vue, aux yeux de la plupart, d'une complication extrême, et même d'une application impossible, tant est grande la force de l'habitude et du préjugé. Outre le peu de confiance qu'on a dans la liberté pour produire cette merveille de l'harmonie sociale par la religion, on croit voir des difficultés inextricables quand il s'agit de mettre le souverain politique à l'œuvre, afin de saisir les faits purement temporels, et d'en faire l'objet de la loi civile, tout en laissant

hors de son action les principes religieux avec lesquels ces faits temporels ont un rapport intime. Comment s'y prendre, dit-on, pour dégager sûrement les faits sociaux des causes religieuses qui les ont pénétrés et caractérisés? Où est la limite qui sépare l'ordre temporel de l'ordre spirituel? où est la garantie contre les empiétements d'un ordre dans l'autre? Quel est le législateur assez intelligent pour ne jamais s'abuser dans ces matières si délicates? Est-il certain qu'il puisse dire nettement dans tous les cas: Voilà un fait de l'ordre temporel; voilà un fait de l'ordre spirituel?

Alors, l'imagination aidant, on voit surgir tout un monde de conflits, sans nul moyen de les vider. Et l'on s'autorise de ces prétendues difficultés pratiques, pour perpétuer un *statu quo* qui n'est ni le règne de la liberté ni le règne de l'autorité, où aucun intérêt n'est satisfait, ni celui de l'État, ni celui de l'Église, ni celui du citoyen; on se dispense de mettre la main à l'œuvre; et, ne pouvant ni se résoudre à rompre radicalement avec le passé, ni refouler le flot envahissant des idées modernes, on se résigne à une déplorable confusion.

Quelques explications suffiront pour montrer qu'on exagère singulièrement ces prétendues difficultés.

LIVRE HUITIÈME

L'INCOMPÉTENCE RELIGIEUSE DE L'ÉTAT DANS L'APPLICATION

CHAPITRE PREMIER

ORIGINE ET CARACTÈRE DES DIFFICULTÉS CONCERNANT LA LIGNE DE DÉMARCATION ENTRE L'ORDRE TEMPOREL ET L'ORDRE SPIRITUEL.

Il faut remarquer d'abord qu'en supposant la difficulté aussi grande qu'on veut bien le croire, c'est une grave erreur de l'imputer au nouveau régime. Elle était la même sous le régime de la religion de l'État ; et la liberté des cultes n'est rien venu y ajouter. En effet, en quoi consiste cette difficulté? Elle consiste, comme nous l'avons déjà dit, à trouver des signes certains auxquels on puisse reconnaître, d'un côté les objets du domaine spirituel, de l'autre les objets du domaine temporel.

§ 1er. — Ces difficultés sont nées avec l'établissement même de l'Église.

Or, comment ne voit-on pas que la nécessité de cette division, et par conséquent les difficultés qui l'accompagnent, remontent au jour où il a été créé une autorité religieuse distincte et indépendante des pouvoirs humains? Depuis qu'il existe sur la terre une Église catholique, le pouvoir qui la représente a dû, en toutes circonstances, faire respecter les droits religieux de l'individu. Les princes temporels, de leur côté, ont été jaloux de conserver intacts les droits propres et inaliénables de l'autorité civile. Sous le régime de la religion de l'État, quoique les deux autorités unissent leurs forces dans un but d'utilité sociale, elles voulaient rester indépendantes dans leur domaine respectif, et décider en souveraines les questions de leur compétence. Il était donc indispensable de tracer une ligne de démarcation entre ces deux domaines.

Quel changement s'est-il opéré par l'introduction, dans le nouveau régime, du principe de la liberté religieuse? C'est que l'État ne sanctionne plus les lois de l'Eglise catholique. Tout est là. Quant à la nécessité de distinguer les actes appartenant à la vie temporelle et les actes appartenant à la vie spirituelle, la situation est exactement la même.

Ainsi, qu'on veuille bien se pénétrer de ce fait, c'est que toutes les difficultés d'application viennent, non point de la séparation complète, opérée récemment entre les deux pouvoirs, mais du principe chrétien de la séparation du spirituel et du temporel, principe essentiel, fondamental. Si cette distinction était, dans la pratique, sujette aux inconvénients et aux impossibilités dont on se plaint, ce n'est point le régime nouveau qu'il faudrait attaquer, mais le principe catholique de la distinction des deux ordres. Il faudrait confondre dans un seul domaine tous les objets tant spirituels que temporels, pour les monopoliser, soit entre les mains de l'autorité religieuse, soit entre les mains de l'État.

Mais nous avons montré que, chez les peuples modernes, tous les instincts se refusent à une pareille confusion; façonnée par le christianisme, la conscience publique a besoin d'une entière liberté religieuse; et cette liberté n'est possible qu'à la condition de l'incompétence spirituelle de l'État. Cette incompétence implique la nécessité de former deux classes de faits, les uns appartenant à l'État, les autres hors de son domaine. Donc, désormais, la distinction qui nous occupe est inévitable; il faut l'accepter quels que soient les inconvénients qu'elle entraîne. Au lieu de s'arrêter devant des difficultés pratiques, la plupart singulièrement exagérées

par la crainte des nouveautés, il faut redoubler d'efforts pour réaliser de plus en plus intégralement cette distinction qui fait la dignité des sociétés chrétiennes.

Le régime nouveau, d'ailleurs, bien loin d'augmenter les difficultés, en a supprimé les principales causes, en écartant les occasions et les prétextes de conflits. Ce qui compliquait la situation et multipliait à l'infini les difficultés, c'était le concours mutuel que se prêtaient les deux autorités, en vue d'une action commune; unies dans l'intérêt de la même cause, mettant leurs armes respectives au service des mêmes vérités, par conséquent toujours en présence, toujours rivalisant de zèle, et s'observant l'une l'autre avec une égale défiance, n'étaient-elles pas condamnées à des chocs incessants, à de perpétuels tiraillements? L'État, prêtant l'appui de sa force matérielle pour assurer l'accomplissement des lois religieuses, ne devait-il pas trop facilement se persuader, par le fait même de cette intervention qui mettait les actes spirituels sous sa protection, que la plupart de ces actes appartenaient à son domaine? Et l'Église, toujours requérant les sanctions de l'État, toujours appliquée à saisir les faits temporels par leur côté religieux, afin d'y graver son empreinte, n'était-elle pas entraînée à revendiquer, comme soumises au moins à son action indirecte, presque toutes les institutions de la vie civile?

L'effet de ces prétentions contradictoires était de rendre la confusion presque inextricable.

§ 2.—Ces difficultés seront peu à peu écartées par la liberté

Aujourd'hui, l'État ayant perdu son rôle d'exécuteur des lois religieuses, et l'Église n'intervenant plus par ses agents dans l'accomplissement des actes de la vie civile, cette double cause de confusions et de conflits a disparu. Les embarras, les incertitudes qui subsistent encore, sont un héritage de la longue alliance entre les deux pouvoirs. Nous sommes convaincu que si le nouveau régime, affranchi de toutes ses entraves, pouvait fonctionner librement, les actes de l'homme se classeraient d'eux-mêmes et tout naturellement, les actes religieux restant dans le domaine spirituel, les actes temporels dans le domaine de l'État.

Déjà la liberté, même incomplétement comprise et réalisée, a dissipé en partie la confusion. Les conflits deviennent de plus en plus rares.

L'Église, après avoir accompli, pendant des siècles, une mission mixte, considérée comme déplorable par les uns, comme providentielle par les autres, mais tout humaine et transitoire par son côté politique, l'Eglise s'est retirée dans le sanctuaire; si elle continue à exprimer des regrets au sujet de cette double force qui lui servit à sauver les peuples de la

barbarie, et qu'elle aurait voulu garder à tout jamais, elle n'en est pas moins réduite à s'abstenir de toute immixtion dans les choses de la vie publique. Chez les peuples libres, on citerait peu de cas où se perpétue quelqu'un des anciens priviléges politiques du clergé.

L'Etat, si disposé qu'il soit toujours à intervenir, sous prétexte de police générale, dans les manifestations extérieures et dans la discipline des cultes, commence à être refoulé par la force des choses dans son domaine purement temporel.

Supposons le régime nouveau sincèrement accepté et réalisé, supposons les mauvais vouloirs vaincus, les regrets du clergé catholique reconnus impuissants, les préjugés de quelques autoritaires ou parlementaires en retard enfin dissipés, et demandons-nous quels embarras sérieux restent encore à l'égard de cette distinction entre les choses religieuses et les choses temporelles.

La difficulté vient de ce qu'on donne presque toujours une base fausse à ses définitions. Comme, d'une part, tous les actes temporels subissent une influence religieuse, comme, d'autre part, tous les devoirs religieux se traduisent en actes extérieurs, visibles, on perd de vue le caractère essentiel de chacun d'eux, et on les classe d'après des conditions purement accessoires et accidentelles. A ce compte, il n'y aurait pas de raison pour qu'on n'englobât point

dans l'ordre temporel tous les actes religieux, et que, par contre, on ne fît pas entrer dans le domaine spirituel la plupart des actes de la vie civile.

Qui est-ce qui ne connaît, par exemple, cette question des sépultures où tant de sophismes ont été accumulés, pour prouver que les circonstances de publicité, de matérialité, autorisent l'intervention du magistrat civil entre le prêtre et la famille du défunt? En sens inverse, personne n'ignore la fameuse doctrine qui prétend soumettre au prêtre tous les actes humains, en réduisant chacun d'eux à *un cas de conscience*. Dans le premier cas, il n'y a plus de limites à la compétence de l'État; dans le second, il n'y a plus de limites à la juridiction de l'Église.

CHAPITRE II

PAR QUELS CARACTÈRES SE DISTINGUENT LES ACTES SPIRITUELS ET LES ACTES TEMPORELS.

Il faut distinguer les actes, non par leurs caractères extérieurs ou par les influences diverses qui peuvent leur donner une physionomie particulière, mais par leur essence même, par leur nature intrinsèque. A ce point de vue, il est, croyons-nous, facile de reconnaître si un

fait est de l'ordre spirituel, c'est à dire si, en lui-même, indépendamment des conséquences qu'il entraîne ou des circonstances accessoires dont il est entouré, il constitue un rapport direct de l'homme avec Dieu ; si, au contraire, un objet est de l'ordre temporel, c'est à dire s'il fait partie de cet ensemble de relations qui forment la vie civile ou politique, ou, si l'on aime mieux, la vie temporelle d'une nation.

Sans entrer dans des développements que ne comporte pas le cadre de cet écrit, nous citerons un exemple pris dans chacun des deux ordres. Ces exemples serviront de guide dans tous les cas, en même temps qu'ils montreront en application le mécanisme que nous avons théoriquement exposé concernant l'action libre des principes religieux sur les faits sociaux.

§ 1er. — Exemple pris dans l'ordre spirituel. — Le repos du dimanche.

Les lois de l'Église commandent aux fidèles le repos du septième jour, coutume impérissable, que les traditions du peuple de Dieu font remonter à la création même. Quelle est la nature de ce fait? Est-il de l'ordre spirituel, ou bien de l'ordre temporel ?

Supposez qu'on n'envisage le repos du dimanche que par ses effets purement humains. Il n'est pas d'institution qui exerce une influence

plus salutaire sur la santé des travailleurs, sur les relations industrielles. Les économistes les plus sérieux la placent au premier rang parmi les conditions propres à assurer le bien-être et la prospérité des peuples. Faudra-t-il dès lors la considérer comme une institution temporelle, et la soumettre à l'autorité du législateur humain?

Ce serait, à notre sens, une grave erreur et une immense faute. Quelle que soit l'efficacité économique du repos consacré, cette institution n'en est pas moins une institution essentiellement religieuse. Dieu, en assujettissant l'homme à cette loi du travail, qui devait incessamment appliquer son activité à la production des objets nécessaires à sa conservation, se réserva un jour où la pensée de sa créature lui appartiendrait tout entière. Assurément, le travail accompli avec résignation et courage est lui-même une prière réparatrice; mais son objet, son but immédiat, c'est le bonheur de l'homme. Pendant six jours, l'homme s'occupe de lui, vit pour lui. Le septième jour, il dépose ses instruments de travail, purifie son cœur par la méditation des choses saintes, il vit pour Dieu et en Dieu.

Tel est l'objet fondamental de la loi du repos; c'est un appel périodique fait par Dieu à sa créature, trop facile à se laisser absorber par les soins et les intérêts de son existence terrestre. C'est donc une loi essentiellement reli-

gieuse, loi même qui sert de base à tout le culte, puisqu'il fallait à l'homme une trève à ses pénibles labeurs, pour qu'il pût consacrer ses loisirs à des actes d'adoration, à des cérémonies publiques. Tout le reste est purement accessoire et accidentel.

Que, par une merveilleuse harmonie entre les lois qui régissent le monde moral et celles qui régissent les sociétés temporelles, le repos divin devienne une source féconde de prospérité même matérielle, cette institution ne perd pas pour cela son caractère fondamental. Il est si vrai qu'elle est surtout une institution de l'ordre religieux, que tous les bienfaits économiques du repos font place à des désordres déplorables, dès que la pensée pieuse a disparu.

C'est pourquoi les pouvoirs humains ont toujours été impuissants à l'égard de cette loi du repos. Cette impuissance les avertit assez qu'elle est en dehors de leur domaine. Ils pourraient bien imposer, par la force, l'oisiveté légale à la masse des travailleurs; mais leur commanderont-ils, en même temps, le respect d'eux-mêmes, la tempérance, la modération et la réserve? La religion seule a le secret des consciences; seule elle sait déposer, dans le cœur de l'homme, ce sens intime, ce frein moral, qui toujours l'accompagne, soit dans le travail, soit dans le repos. La loi du repos n'est salutaire

que lorsqu'elle reste une loi purement religieuse, c'est à dire lorsqu'elle est librement et pieusement acceptée par le fidèle ; elle produit inévitablement des conséquences funestes, lorsqu'elle n'a pas d'autres garanties que les sanctions extérieures de l'État. La statistique de l'Angleterre, des États-Unis, de l'Irlande même, quoique catholique, prouve dans quelle effrayante proportion les vices et les crimes de toute nature, l'ivrognerie, le vol, l'assassinat, se trouvent liés à cette mesure, tant vantée, de l'oisiveté légale.

Nous bornons là ces réflexions. Elles suffisent, croyons-nous, pour montrer que l'institution du repos périodique appartient évidemment à l'ordre religieux. Aussi n'avons-nous cessé de considérer comme une grave erreur la jurisprudence constante de la cour de cassation qui maintient la loi de 1814, sur l'observation des fêtes et dimanches, loi virtuellement abrogée, selon nous, par la suppression, dans les constitutions modernes, du principe de la religion de l'État.

§ 2. — Exemple pris dans l'ordre temporel. — Le mariage

Donnons maintenant un exemple correspondant dans l'ordre temporel.

Le mariage, les lois qui le régissent, les conséquences qui en découlent à l'égard des rela-

tions entre les divers membres de la famille, dans quelle classe faudra-t-il les ranger?

Il n'est pas besoin de le prouver, aucun acte, plus que le mariage, ne subit l'influence directe des doctrines religieuses professées par ceux qui l'accomplissent. Dans tous les temps et chez tous les peuples, l'union de l'homme et de la femme n'a semblé, nous ne disons pas légitime, mais complète, digne de servir de base à la famille sociale, que lorsque les cérémonies du culte lui avaient donné une consécration publique. Malgré l'ignorance, la brutalité ou la corruption des mœurs, un instinct impérissable conserva toujours la pieuse coutume d'appeler sur les époux, par le ministère du prêtre, les bénédictions du ciel.

Le paganisme, sans doute, déshonora trop souvent le culte en le faisant servir comme de voile protecteur aux plus honteuses turpitudes; mais en rendant ainsi les dieux complices des unions les plus criminelles, il attestait la relation intime et nécessaire qui existe entre les lois religieuses et l'institution du mariage.

Le christianisme releva cette institution; il ennoblit l'union de l'homme et de la femme, en restituant à l'épouse sa dignité, en faisant d'elle la compagne et non la servante de l'homme; il purifia la famille en y introduisant les vertus évangéliques; il l'assit sur des bases indestructibles, en déclarant le mariage indissoluble,

compensant par le sentiment du devoir les faiblesses et les inconstances du cœur de l'homme.

Cette réhabilitation du mariage, que tous les efforts humains et tous les progrès de la civilisation antique n'avaient pu opérer, le principe divin du christianisme devait seul l'accomplir. Seule, cette religion qui rappelait l'homme au vrai Dieu, pouvait substituer à la famille arbitraire, conventionnelle, telle que le paganisme l'avait faite dans les sociétés dégénérées, la famille primitive, telle que Dieu l'avait conçue dans les plans de sa sagesse. C'est pourquoi l'Église a élevé le mariage à la dignité de *sacrement*. Elle unit les époux en Dieu, et donne ainsi à la famille chrétienne, qui est devenue la famille civile, une base religieuse.

Faut-il en conclure que le mariage est un acte de l'ordre spirituel? Mais alors, comme la famille est la base de la société, et que d'ailleurs la civilisation moderne tout entière a pour point de départ et pour cause le même fait religieux, l'avénement du Christ, il faudrait en conclure que tous les faits sociaux sont devenus des faits de l'ordre spirituel; et, par une conséquence nécessaire, tous ces faits seraient tombés sous le gouvernement direct et exclusif de l'autorité religieuse; il n'y aurait plus qu'un seul pouvoir et une seule société. Et ainsi l'on serait conduit à une conclusion diamétralement opposée aux principes fondamentaux du chris-

tianisme, qui supposent deux sociétés distinctes et deux pouvoirs correspondants.

Il ne faut pas oublier que l'établissement d'une société spirituelle, bien loin d'impliquer l'absorption en elle de la société temporelle, exige au contraire que les objets correspondant à chacune des deux sociétés soient nettement définis et caractérisés, afin que les deux pouvoirs parallèles puissent régulièrement fonctionner, sans se confondre ou s'envahir ; l'un réglant les rapports de l'homme avec la vérité absolue ; l'autre régissant, par des lois variables, imparfaites, progressives, les actes de sa vie temporelle.

Or, qu'importe que les principes religieux conservés par l'Église exercent une influence constante sur tous les faits sociaux ; qu'importe même que le perfectionnement des institutions temporelles dépende de cette influence ? Ces faits, ces institutions ne perdent pas pour cela leur caractère essentiel ; ils ne cessent pas d'être en eux-mêmes des objets de l'ordre temporel. Aussi suffira-t-il, pour les reconnaître, de faire abstraction des circonstances accessoires, des influences même les plus intimes. Si, ainsi isolé, réduit, pour ainsi dire, à sa nature rudimentaire, un objet, une institution, ne peut pas se retrancher de la vie temporelle sans cesser d'être, évidemment c'est un objet, une institution de l'ordre temporel.

Pour revenir à notre exemple, changez, à votre gré, les principes religieux qui président au mariage, supprimez même tout principe religieux, l'union conjugale n'en subsiste pas moins comme point de départ de toute société humaine; elle crée des rapports naturels d'affection, d'intérêts, de besoins communs soit intellectuels soit moraux entre les époux, entre ceux-ci et leurs enfants; en un mot, elle produit la famille. On peut donc supposer la famille constituée, organisée, abstraction faite de toute influence religieuse.

Assurément les époux seront libres de procurer à leur union la consécration que leur foi leur commande. L'influence religieuse, suivant la valeur du principe dont elle émane, donnera à la famille plus ou moins de solidité dans sa base et dans son organisation, plus ou moins de moralité dans les rapports entre les divers membres qui la composent; mais, nous le répétons, le mariage en lui-même, la famille qui en résulte, appartiendront toujours essentiellement à l'ordre temporel.

Il est si vrai que ce n'est pas la consécration religieuse qui constitue le mariage, qu'aux yeux mêmes de l'Église, le sacrement n'est pas indispensable pour qu'il soit consommé. Selon l'avis de la plupart des docteurs, il suffit, à la rigueur, que les époux aient pris le prêtre à témoin de leur volonté réciproque.

Il résulte donc des caractères essentiels assignés au mariage, à la famille, qu'il entre toujours dans la mission du pouvoir séculier de les régir. Comme des droits et des devoirs sociaux vont naître des diverses qualités d'époux, de père et de mère, d'enfants, et que des sanctions civiles doivent garantir l'exercice de ces droits, l'accomplissement de ces devoirs, il faut que le législateur humain détermine ces rapports de diverse nature ; il faut qu'il pose les conditions moyennant lesquelles il y aura, à ses yeux, des époux, un père, une mère, des enfants. L'ensemble de ces rapports, définis, adoptés comme légitimes et sanctionnés par le législateur, est ce qui constitue *la famille civile.*

Suivant quel mode le législateur humain doit-il procéder pour déterminer ces rapports? En d'autres termes, quelle base prendra-t-il pour organiser la famille civile?

Sous le régime de la religion de l'État, le mode de procéder est, on le sait, fort simple : le législateur n'aura qu'à emprunter à la religion officielle les principes qui devront servir de base à la constitution de la famille civile.

Sous le régime de la liberté des cultes, après les explications données plus haut, il est facile de se rendre compte de la méthode que devra suivre le législateur, religieusement incompétent. Il recherchera avec quels caractères, dans quelles conditions, l'union des époux, les rap-

ports de famille se sont généralement établis dans les mœurs, et il fera de ces caractères, de ces conditions, la règle commune.

En réalité, cette physionomie particulière imprimée au mariage, à la famille, aura été déterminée par l'influence de causes diverses, le climat, la situation politique au milieu des peuples environnants, et, par dessus toutes les autres, la religion. Le législateur acceptera le fait sans juger les causes. Ainsi, par exemple, dans un pays où le catholicisme est, depuis des siècles, la religion du plus grand nombre, le principe de l'indissolubilité s'étant généralisé et, en quelque sorte, nationalisé, le législateur prendra ce principe pour en faire la base de la famille civile; non point parce qu'il est enseigné par telle ou telle religion, mais parce qu'il est consacré par l'usage dans l'opinion publique et dans les mœurs de la majorité.

Devenue loi temporelle, cette règle sera obligatoire pour tous les citoyens, en vertu de la nécessité sociale qui soumet les minorités à la volonté de la majorité.

Mais, pour qu'en même temps la liberté religieuse soit respectée, ainsi que le principe de l'incompétence dogmatique des pouvoirs humains, l'État, tout en appliquant la loi de l'indissolubilité du mariage, ne devra pas empêcher que les doctrines qui enseignent un principe contraire, se produisent librement.

Chargé de traduire l'opinion, il ne la dirige pas; il la suit fidèlement dans toutes ses modifications. Si, par les effets de la liberté, les mœurs publiques se transformaient, l'État, se renfermant toujours, bien entendu, dans le domaine temporel, devrait modifier la loi selon les faits nouveaux et le vœu de la majorité.

Ainsi se trouvent conciliés, dans notre système, ces deux principes, également essentiels : l'*autorité*, la *liberté*; l'*autorité*, puisque les lois établies par le pouvoir temporel, *sur les objets de sa compétence*, sont obligatoires pour tous citoyens, quelles que soient leurs convictions sur la valeur et l'utilité de ces lois; la *liberté*, puisque les minorités, quoique forcées d'exécuter les lois tant qu'elles existent, ont toujours la possibilité d'agir librement sur l'opinion, de l'éclairer dans le sens de leurs croyances, et de préparer par là une législation plus conforme à leurs désirs.

FIN DU TOME PREMIER.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION 5

PREMIÈRE PARTIE

RÉSUMÉ HISTORIQUE. — RÔLE DU CLERGÉ FRANÇAIS ET DE LA COUR ROMAINE EN FACE DE LA SOCIÉTÉ MODERNE.

CHAP. I. L'Église en face de la Révolution . . . 25
§ 1. L'Église en face de la Constituante . 33
§ 2. L'Église en face de l'Assemblée législative et de la Convention . . . 46
CHAP. II. L'Église en face du Consulat et de l'Empire. 62
CHAP. III. L'Église en face de la Restauration . . . 73
CHAP. IV. L'Église en face de la Charte de 1830 . . 81
CHAP. V. Derniers manifestes de la cour romaine, notamment l'encyclique *Quanta cura* du 8 décembre 1864 et le syllabus. 88
CHAP. VI. Quelques tentatives libérales 105
CHAP. VII. Harmonie nécessaire entre la foi religieuse des peuples et leur constitution. . . . 109

DEUXIÈME PARTIE

L'ÉGLISE DEVANT LE DROIT MODERNE. — LEUR ANTAGONISME TIENT-IL AU FOND DE LA DOCTRINE?

LIVRE PREMIER

NATURE DE LA SOCIÉTÉ SPIRITUELLE ET CARACTÈRE DL L'AUTORITÉ RELIGIEUSE.

CHAP. I. Définition rationnelle de la société spirituelle. — L'ordre spirituel et l'ordre temporel 124
CHAP. II. Le christianisme affranchit la conscience humaine et fonde la vraie société spirituelle 138

LIVRE DEUXIÈME

ESPRIT DU CHRISTIANISME ET NATURE DE L'ÉGLISE

CHAP. I. L'esprit libéral de l'Évangile 152
CHAP. II. L'Église fondée par le Christ. 158
§ 1. L'Église d'après l'Évangile. . . . 158
§ 2. L'Église d'après les apôtres et les écrits des Pères 162

LIVRE TROISIÈME

L'ÉGLISE DÉFINITIVEMENT CONSTITUÉE. — GARDE-T-ELLE L'ESPRIT PRIMITIF DE LIBERTÉ?

CHAP. I. Les éléments constitutifs de l'Église : l'unité, l'universalité, la permanence, la constitution hiérarchique, l'invariabilité doctrinale et l'infaillibilité 171

CHAP. II. L'Eglise en fixant son symbole a-t-elle altéré son caractère primitif ? 177
§ 1. L'élément surnaturel rend-il le symbole antilibéral ? 179
§ 2. L'infaillibilité enlève-t-elle à l'Eglise son caractère libéral ? 180
§ 3. Même sujet, position identique des catholiques, des chrétiens dissidents et des déistes 184
CHAP. III. L'Eglise en se constituant d'une certaine façon a-t-elle cessé d'être une société purement spirituelle ? 188

LIVRE QUATRIÈME

ÉLÉMENT ANTILIBÉRAL INTRODUIT DANS L'ÉGLISE PAR SUITE DE SES ALLIANCES AVEC LES POUVOIRS HUMAINS.

CHAP. I. Confusion et contradiction dans les écrits des anciens docteurs catholiques . . . 193
§ 1. Quelle est la cause de cette contradiction. — Principe de la religion de l'Etat. 196
§ 2. Même incohérence de langage chez les écrivains catholiques modernes . . 198
§ 3. Distinctions subtiles pour dégager la responsabilité du clergé 199
§ 4. L'histoire dément ces subtilités. . . 201
§ 5. Nouvelle et vaine distinction . . . 207
§ 6. Pratique constante antilibérale. — Les papes et les conciles ont fait un devoir aux princes de sévir contre les hérétiques 210

CHAP. II. L'inquisition. 214
§ 1. L'origine. — Quels furent les inspirateurs et les fondateurs de l'inquisition?. 217
§ 2. La compétence 222
I. Compétence quant à la nature des crimes 222
II. Compétence quant aux peines prononcées 227
III. Compétence et responsabilité quant à l'exécution 232
CHAP. III. Ces théories et ces pratiques sont-elles conformes aux principes chrétiens et à l'esprit de l'Eglise. 240
§ 1. Nous répondons négativement . . . 240
§ 2. Plus d'un docteur catholique répond négativement comme nous . . . 243

LIVRE CINQUIÈME

LA VRAIE LIBERTÉ. — SÉPARATION DU SPIRITUEL ET DU TEMPOREL.

CHAP. I. Religion de l'État. — Comparaison entre le régime païen des religions nationales, le régime catholique de la religion de l'Etat et le régime de la vraie liberté. . . . 247
§ 1. Différence radicale, quant à la liberté de la conscience, entre la simple distinction des pouvoirs et la séparation du spirituel et du temporel 247
§ 2. Sens divers de cette formule : *incompétence* de l'Etat en matière religieuse. 253
CHAP. II. Le droit moderne affranchit vraiment l'âme humaine 255

§ 1. Plus de partage entre deux pouvoirs, mais séparation réelle du spirituel et du temporel au profit du citoyen. . 256
§ 2. Le principe nouveau nettement précisé. 259

LIVRE SIXIÈME

OBJECTIONS SE RAPPORTANT A LA SOCIÉTÉ SPIRITUELLE

CHAP. I. Conditions essentielles du culte : — intérieur, extérieur et public 262
CHAP. II. Les pouvoirs humains sont étrangers à ces conditions 266

LIVRE SEPTIÈME

OBJECTIONS SE RAPPORTANT A L'ORDRE TEMPOREL

CHAP. I. Caractère de l'Etat dans le système de la séparation du spirituel et du temporel. — l'Etat est-il athée? 270
§ 1. Confusion. — Le citoyen et le croyant. 270
§ 2. Une religion de l'Etat incompatible avec le principe démocratique des majorités 275
§ 3. Vaine conciliation entre le principe de la religion de l'Etat et le principe de la liberté des cultes. — Charte de 1814. — Charte de 1830. 278
§ 4. Impossibilités pratiques 280
§ 5. Vraie formule du rôle de l'Etat en religion. — Il n'est ni laïque, ni indifférent, ni rationaliste, ni athée; il est *incompétent* 286
CHAP. II. La séparation du spirituel et du temporel est-elle la négation du principe que la reli-

gion est la base de la société? 290
§ 1. Réalité et permanence du principe que la religion est la base de la société? . 291
§ 2. Deux modes divers d'appliquer ce principe : mode païen, mode chrétien. . 294
CHAP. III. L'unité par la liberté 301
§ 1. Rôle de l'Etat moderne. — Fausse doctrine de quelques révolutionnaires autoritaires 302
§ 2. Les écoles libérales. — L'Etat n'a aucune mission directrice. 307
§ 3. Tentative d'éclectisme politique. . . 311
§ 4. La liberté, seul moyen d'asseoir l'ordre social sur une base religieuse. . . 314

LIVRE HUITIÈME

L'INCOMPÉTENCE RELIGIEUSE DE L'ÉTAT DANS L'APPLICATION

CHAP. I. Origine et caractère des difficultés concernant la ligne de démarcation entre l'ordre temporel et l'ordre spirituel. 320
§ 1. Ces difficultés sont nées avec l'établissement même de l'Eglise 321
§ 2. Ces difficultés seront peu à peu écartées par la liberté 324
CHAP. II. Par quels caractères se distinguent les actes spirituels et les actes temporels. . . . 326
§ 1. Exemple pris dans l'ordre spirituel. — Le repos du dimanche. 327
§ 2. Exemple pris dans l'ordre temporel. — Le mariage 330

ERRATA

—

Page 62, ligne 26, à la fin du *dix-neuvième* siècle, lisez dix-huitième.

Page 65, ligne 9, la seule rationnelle, lisez : le seul rationnel.

Page 126, ligne 3 du bas, tout œil qui voit, *chercher*, lisez : cherche.

Page 142, ligne 23, et à la *décire*, lisez : décrire.

Page 227, ligne 15, le juge *séculaire*, lisez séculier.

Page 337, ligne 12 et 13, pour tous citoyens, lisez : pour tous *les* citoyens.

---

14 DAY USE
RETURN TO DESK FROM WHICH BORROWED
LOAN DEPT.

This book is due on the last date stamped below, or on the date to which renewed.
Renewed books are subject to immediate recall.

12Apr57RK
REC'D LD
APR 10 1957

LD 21-100m-6,'56
(B9311s10)476

General Library
University of California
Berkeley